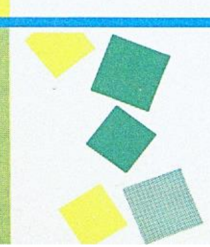
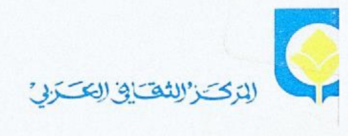
إشكاليات القراءة وآليات التأويل

نصر حامد أبو زيد





إشكاليات القراءة وآليات التأويل

• إشكاليات القراءة وآليات التأويل
• تأليف: د. نصر حامد أبو زيد.
• الطبعة الرابعة ١٩٩٦م

• الناشر: المركز الثقافي العربي.

العنوان:
□ الدار البيضاء/ • 42 الشارع الملكي (الأحباس) • فاكس /305726/ • هاتف/ 303339 - 307651/.
• 28 شارع 2 مارس • هاتف /271753 - 276838/ • ص.ب./ 4006/ درب سيدنا.

□ بيروت/ الحمراء ـ شارع جان دارك ـ بناية المقدسي ـ الطابق الثالث.
• ص.ب/ 113-5158/ • هاتف/ 352826 - 343701/ • فاكس/ 00961-1-343701/.

إشكاليات القراءة وآليات التأويل

نصر حامد أبو زيد



المركز الثقافي العربي

تقديم

هذه الدراسات يجمعها هم فكري واحد، هو هم «إشكاليات القراءة» بشكل عام، وقراءة التراث بشكل خاص. ولأن التراث متعدد متنوع، من حيث المجالات والاتجاهات، فقد تعددت المجالات التي تتناولها هذه الدراسات بين «اللغة» و «النقد» و «البلاغة» و «العلوم الدينية». ولما كان التعدد والتنوع لا ينفي الوحدة في إطارها النظري العام، فقد كانت هذه الدراسات بمثابة «تجارب» جزئية متنوعة تهدف إلى اكتشاف الروابط الخفية بين مجالات الفكر التراثي وصولاً إلى وحدته. ولعل من أهم النتائج التي يمكن تلمسها من هذه الدراسات أن «التراث» منظومة فكرية واحدة، تتجلى في أنماط وأنساق جزئية متغايرة في كل مجال معرفي خاص. لم يكن سيبويه ـ مثلاً ـ وهو يضع البناء النظري والقوانين الكلية للغة العربية معزولاً عن إنجازات الفقهاء والقراء والمحدثين والمتكلمين. وبالمثل لم يكن عبد القاهر الجرجاني، ومن سبقه ومن تلاه من البلاغيين، يمارسون نشاطهم الفكري في مجال البلاغة خارج إطار علم الكلام وأصول الفقه، ناهيك بعلوم اللغة والنحو. ومن قبيل تحصيل الحاصل اليوم أن نقول أن علوم النقد والبلاغة لم تنعزل لحظة واحدة عن العلوم الدينية من كلام وفقه وتفسير.

وهناك فارق كبير بين الإيمان «النظري» بوجود علاقات عضوية تنتظم المجالات المعرفية للتراث وبين التحقق «العيني» من التأثيرات المتبادلة التي تكشف عن وحدة المنظومة الفكرية للتراث. وهذا التحقق «العيني» الملموس يجب أن يكون أحد هموم «القراءة» الواعية للتراث في أي مجال من مجالاته، فالقراءة التي تعكف على مجال ما عكوفاً منغلقاً تعجز عن اكتشاف الدلالات الحقيقية لمنجزاته المعرفية. ومن الضروري هنا الإشارة إلى أن دراسات لطفي عبد البديع ومصطفى ناصف وشكري عياد وجابر عصفور في مجال النقد والبلاغة العربيين تعتبر دراسات رائدة في مجال اكتشاف العلاقات العضوية بين هذا المجال وبين غيره من مجالات التراث العربي. ويعود

الفضل الأكبر في اكتشاف عمق تلك العلاقات إلى دراسة هامة قدمها جابر عصفور عن «الصورة الفنية في التراث النقدي والبلاغي»[1]، وهي دراسة لفتت انتباه الباحثين بشدة إلى أهمية قراءة «النقد والبلاغة» «في ضوء علوم التراث كلها، الفلسفة وعلم الكلام وعلم النفس والتصوف والتفسير وعلوم اللغة على حد سواء. وهي الدراسة التي فتحت المجال لباحثين كثيرين ـ منهم كاتب هذه السطور ـ لارتياد مجال الدراسات التراثية مسلحين بمنهجية للقراءة الواعية لا تفصل بين عناصر هذا التراث، ولا تجزىء مجالاته.

لكن إشكاليات القراءة لا تقف عند حدود اكتشاف الدلالات في سياقها التاريخي الثقافي الفكري، بل تتعدى ذلك إلى محاولة الوصول إلى «المغزى» المعاصر للنص التراثي، في أي مجال معرفي. ولا أظن أن الوصول إلى «المغزى» أمر اختياري، فالقراءة ـ من حيث هي فعل ـ تتحقق في «الحاضر» بكل ما تعنيه الكلمة من وجود ثقافي تاريخي أيديولوجي ومن أفق معرفي وخبرة محددين. ومعنى ذلك أن أي قراءة لا تبدأ من فراغ، بل هي قراءة تبدأ من طرح أسئلة تبحث لها عن إجابات. وسواء كانت هذه الأسئلة التي تتضمنها عملية القراءة صريحة أو مضمرة، فالمحصلة في الحالتين واحدة وهي أن طبيعة الأسئلة تحدد للقراءة آلياتها. ويكون الفارق بين السؤال المعلن والسؤال المضمر أن آليات القراءة في الحالة الأولى تكون آليات واعية بذاتها وقادرة على استنبات أسئلة جديدة تقوم بدورها بإعادة صياغة آليات القراءة، وبذلك تكون القراءة منتجة. أما آليات القراءة في حالة السؤال المضمر فتكون آليات مضمرة بدورها، تتظاهر غالباً بمظهر «الموضوعية» لإخفاء طابعها الأيديولوجي النفعي، وتقع من ثم في أسر ضيق النظرة والتحيز غير المشروع. وأحياناً ما تتعقد القراءة فتطرح بعض الأسئلة وتضمر بعض الأسئلة، وعلى ذلك تزدوج آلياتها وتتناقض، فتكون قراءة منتجة على المستوى الجزئي، ومتحيزة أيديولوجياً على المستوى الكلي العام.

وإذ تحددت إشكاليات القراءة في بعدي اكتشاف الدلالة والوصول إلى المغزى تتحدد إشكاليات التأويل في طبيعة الأسئلة التي تصوغها القراءة انطلاقاً من الموقف

---

(1) صدرت الطبعة الثانية عام 1983 عن دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت.

الحاضر وجودياً ومعرفياً. انطلاقاً من هذا التجريد العام لإشكاليات القراءة وآليات التأويل كما تطرحها الدراسات التي يعاد نشرها في هذا الكتاب تم تقسيمها على ثلاثة محاور هي على التوالي: المشكلات النظرية، قراءات تجريبية، وقراءات على قراءات. يحتوي المحور الأول على دراستين: أولاهما هي «الهرمنيوطيقا ومعضلة تفسير النص»، نشرت في مجلة «فصول» القاهرية، بالعدد الثالث من المجلد الأول (أبريل 1981). وتتناول هذه الدراسة بالتحليل والشرح نظرية تأويل النصوص ـ الهرمنيوطيقا ـ وتاريخها في الفكر الغربي الحديث بدءاً من القرن السابع عشر حين انفصلت عن مجال فهم النصوص الدينية لتصبح علماً مستقلاً بذاته يناقش عملية الفهم وآليات التأويل والشرح. وتقوم الدراسة على أساس الانطلاق من هم ثقافي عربي وطرح أسئلة واضحة صريحة من تاريخنا الثقافي وواقعنا الفكري في نفس الوقت. أما الدراسة الثانية في هذا المحور ـ محور المشكلات النظرية ـ فهي «علم العلامات في التراث»، دراسة استكشافية، نشرت في كتاب «أنظمة العلامات في اللغة والأدب والثقافة، مدخل إلى السميوطيقا» بإشراف: سيزا قاسم وكاتب الدراسة[2]، وإذا كانت الدراسة الأولى تنطلق من هم ثقافي عربي معاصر للبحث عن إجابات في التراث الغربي، فإن هذه الدراسة تنطلق من معطى معرفي غربي حديث هو «علم العلامات» للبحث في التراث العربي بمعناه الشامل عن جذور وآفاق معرفية لبعض قضايا هذا العلم. وعلى قدر ما كانت القراءة مثمرة فقد كشفت عن الجذور المعرفية الأساسية لآليات الفهم والتأويل في التراث، فهم العالم والإنسان والنصوص على حد سواء، الأمر الذي جعل وضعها في محور «المشكلات النظرية» أمراً بديهياً.

يتضمن المحور الثاني ـ قراءات تجريبية ـ ثلاث دراسات: تتناول أولاهن المفهوم الأساسي والمحوري في علم البلاغة ـ مفهوم المجاز ـ كاشفة عن جذوره المعرفية في علم الكلام بصفة عامة، ورابطة بين التصورات الدينية عن الله والعالم والإنسان وبين تصور طبيعة اللغة وعلاقتها بالعالم، وبين ذلك كله وبين علم البلاغة متمثلاً في مفهوم، «المجاز»، وكانت هذه الدراسة قد نشرت ضمن كتاب «دراسات في

---

(2) صدر عن دار الياس العصرية، القاهرة، 1986.

الفن والفلسفة والفكر القومي، في شرف المغفور له عبد العزيز الأهواني»[3]. والدراسة الثانية هي «مفهوم النظم عند عبد القاهر الجرجاني، قراءة في ضوء الأسلوبية»، نشرت في مجلة «فصول» القاهرية، المجلد الخامس، العدد الأول (ديسمبر 1984). وهي محاولة لقراءة إنجاز «عبد القاهر» البلاغي من منظور معاصر دون إغفال السياق الموضوعي التراثي الذي كان يدور فيه البحث البلاغي. وفي تقديري أن هذه القراءة تمثل القراءة التأويلية المنتجة التي تطرح سؤالاً واضحاً يحدد آليات التأويل دون إهدار لبعد الدلالة في النص المقروء. وفي الدراسة الثالثة تنتقل القراءة من مجال «البلاغة» إلى مجال «النحو» لتحاول الكشف عن آليات التأويل في كتاب سيبويه، التأويل بوصفه أداة منتجة لبناء العلم. في هذه القراءة تتكشف العلاقات الدقيقة بين «علم النحو» وبين كثير من العلوم العربية، خاصة الفقه والقراءات. إنها في الحقيقة قراءة لقراءة سيبويه للغة العربية، وإذا كان سيبويه حاول أن يكتشف النظام في قراءته للغة، فقد حاولت قراءتنا لقراءة سيبويه أن تكتشف «العقل» الكامن وراء «النظام» وهذه الدراسة سبق نشرها في مجلة «ألف» التي تصدر عن الجامعة الأمريكية بالقاهرة، العدد الثامن، 1988 م.

وتكتمل محاور الموضوع بالمحور الثالث والأخير «قراءات على قراءات»، ذلك أن مشكلات القراءة، وآليات التأويل لا تنكشف بأطروحات الباحث وقراءاته فقط، بل لعلها تنكشف بشكل أكثر وضوحاً من خلال تحليل قراءات أخرى. وفي هذا المحور نناقش ـ أولاً ـ قراءة أدونيس للتراث كما طرحها في كتاب «الثابت والمتحول»، وقد نشرت قراءتنا في مجلة «فصول» القاهرية، العدد الأول، المجلد الأول (اكتوبر 1980). ونناقش ـ ثانياً ـ قراءة «إلياس خوري» لأزمة النقد والإبداع العربيين في كتابه «الذاكرة المفقودة»، نشرت قراءتنا في مجلة فصول القاهرية، المجلد الرابع، العدد الأول (ديسمبر 1984). في هذه القراءات على القراءات إضاءة لمنهج القراءة الذي يتبناه كاتب هذه السطور وتعميق للفهم الذي يطرحه لآليات التأويل كما ينبغي أن تكون.

ولعله من نافلة القول أن نقول إن هذه الدراسات تثير المشكلات وتحاول أن

---

(3) دار القاهرة للنشر، 1983 م.

تقترح الحلول، لكن أهم ما فيها هو جانب «الإثارة»، فالحلول ـ بدورها ـ تثير من الإشكاليات وتطرح من التساؤلات ما يجعل السؤال المستمر والمراجعة الدائمة هما جوهر الموقف الذي تعبر عنه، وللقارىء الحق المطلق في القبول أو الرفض، لكن الأهم من القبول والرفض لهذا الاجتهاد أو ذاك إدراك أن موقف «التساؤل المستمر» و «المراجعة الدائمة» قادر دائماً على تصحيح الأخطاء، والتقدم نحو مزيد من الاجتهاد. هكذا تصبح القراءة فعلاً مستمراً لا يتوقف، يبدأ من الحاضر والراهن وينطلق إلى الماضي والتراث ثم يرتد إلى الحاضر مرة أخرى في حركة لا تهدأ ولا يقر لها قرار. لكنها الحركة التي تؤكد الحياة وتنفي سكون الموت، إنها حركة الوجود والمعرفة في نفس الوقت.

نصر حامد أبو زيد

المحور الأول

المشكلات النظرية

ومعضلة تفسير النص

القضية الأساسية التي تتناولها «الهرمنيوطيقا» بالدرس هي معضلة تفسير النص بشكل عام، سواء كان هذا النص نصاً تاريخياً، أم نصاً دينياً، والأسئلة التي نحاول الإجابة عنها ـ من ثم ـ أسئلة كثيرة معقدة ومتشابكة حول طبيعة النص وعلاقته بالتراث والتقاليد من جهة، وعلاقته بمؤلفه من جهة أخرى. والأهم من ذلك أنها تركز اهتمامها بشكل لافت على علاقة المفسر (أو الناقد في حالة النص الأدبي) بالنص. هذا التركيز على علاقة المفسر بالنص هو نقطة البدء والقضية الملحة عند فلاسفة الهرمنيوطيقا. وهي ـ في تقديري ـ الزاوية التي أهملت إلى حد كبير في الدراسات الأدبية منذ أفلاطون حتى العصر الحديث. ومصطلح الهرمنيوطيقا مصطلح قديم بدأ استخدامه في دوائر الدراسات اللاهوتية ليشير إلى مجموعة القواعد والمعايير التي يجب أن يتبعها المفسر لفهم النص الديني (الكتاب المقدس). والهرمنيوطيقا ـ بهذا المعنى ـ تختلف عن التفسير الذي يشير إليه المصطلح Exegesis على اعتبار أن هذا الأخير يشير إلى التفسير نفسه في تفاصيله التطبيقية بينما يشير المصطلح الأول إلى «نظرية التفسير». ويعود قدم المصطلح للدلالة على هذا المعنى إلى عام 1654 م، وما زال مستمراً حتى اليوم خاصة في الأوساط البروتستانتية[1].

وقد اتسع مفهوم المصطلح في تطبيقاته الحديثة، وانتقل من مجال علم اللاهوت إلى دوائر أكثر اتساعاً تشمل كافة العلوم الإنسانية كالتاريخ وعلم الاجتماع والأنثروبولوجي وفلسفة الجمال والنقد الأدبي والفولكلور. وإذا كان هذا الاتساع في

(1) Palmer. Richard E. Hermeneutics, Northwestern University Press Evanstston, 1969. P. 34.

وانظر ايضاً في الهرمنيوطيقا وتطورها:

Grant Robert M. A short History of interpretation of the Bible. The Macmillan Company. New York, 1963. Peter Szondi. Introduction to Library Hermeneutics. in «New Li-rary History» trans. by Timothy Bohti, the University of Verginia. vol. x Autumn 1978 No i.PP. 17 – 29.

مفهوم المصطلح وتطبيقاته يجعل من الصعب ـ في مثل هذه الدراسة ـ الإلمام بكل التفاصيل، فإن علينا أن نقنع بالخطوط العامة لتطور هذا العلم مركزين على مغزاه بالنسبة لنظرية تفسير النصوص الأدبية.

الهرمنيوطيقا ـ إذن ـ قضية قديمة وجديدة في نفس الوقت. وهي في تركيزها على علاقة المفسر بالنص ليست قضية خاصة بالفكر الغربي، بل هي قضية لها وجودها الملح في تراثنا العربي القديم والحديث على السواء. وينبغي أن نكون على وعي دائم ـ في تعاملنا مع الفكر الغربي في أي جانب من جوانبه ـ بأننا في حالة حوار جدلي، وأننا يجب أن لا نكتفي بالاستيراد والتبني، بل علينا أن ننطلق من همومنا الراهنة في التعامل مع واقعنا الثقافي بجانبيه التاريخي والمعاصر. من هنا يكتسب حوارنا مع الفكر الغربي أصالته وديناميته، ومن هنا أيضاً نكف عن اللهث وراء كل جديد ما دام قادماً إلينا من الغرب «المتقدم». هذا الوعي بعلاقتنا الجدلية بالفكر الغربي ـ من جانب آخر ـ يخلصنا من الانكفاء على الذات والتقوقع داخل أسوار «تراثنا المجيد» و «تقاليدنا الموروثة». ومن الغريب أن واقعنا الثقافي ـ وكذلك الاجتماعي والسياسي ـ يتسع لشعاريّ «الانفتاح الكامل» و «الاكتفاء الكامل» دون أدنى إحساس بالتعارض الجذري بين الشعارين. إن صيغة «الحوار الجدلي» ليست صيغة تلفيقية تحاول أن تتوسط بين نقيضين، بل هي الأساس الفلسفي لأي معرفة، ومن ثم لأي وعي بصرف النظر عما نرفعه من شعارات أو نتبناه من مقولات ومواقف. إن أي موقف يقوم على الاختيار، والاختيار عملية مستمرة من القبول والرفض، أي عملية مستمرة من الحوار التي تبدأ من الموقف. وسواء اخترنا من التراث أم اخترنا من الغرب فإن اختيارنا قائم على الحوار الذي يدعم موقفنا. إن إدراك جدلية الحوار في عملية الاختيار يعمق الوعي ويخلصنا من الفوضى الفكرية التي لا يستطيع أي متأمل لحياتنا الثقافية أن ينكرها. من هذا المنطلق نتعرض لفلسفة الهرمنيوطيقا في الفكر الغربي الحديث آملين أن تضيء لنا بعض جوانب القصور في رؤيتنا الثقافية عامة، وفي رؤيتنا للعمل الأدبي خاصة. ولكن علينا قبل ذلك ـ لكي نكون متسقين مع منهجنا ـ أن نشير إلى معضلة تفسير النص في تراثنا القديم والحديث.

(1)

هناك في تراثنا القديم، وعلى مستوى تفسير النص الديني (القرآن) تلك التفرقة

الحاسمة بين ما أطلق عليه «التفسير بالمأثور» وما أطلق عليه «التفسير بالرأي» أو «التأويل»، وذلك على أساس أن النوع الأول من التفسير يهدف إلى الوصول إلى معنى النص عن طريق تجميع الأدلة التاريخية واللغوية التي تساعد على فهم النص فهماً «موضوعياً»، أي كما فهمه المعاصرون لنزول هذا النص من خلال المعطيات اللغوية التي يتضمنها النص وتفهمها الجماعة. أما التفسير بالرأي أو «التأويل» فقد نظر إليه على أساس أنه تفسير «غير موضوعي»، لأن المفسر لا يبدأ من الحقائق التاريخية والمعطيات اللغوية، بل يبدأ بموقفه الراهن محاولاً أن يجد في القرآن (النص) سنداً لهذا الموقف. وقد أطلق على أصحاب الاتجاه الأول أهل السنة والسلف الصالح. ونظر إلى هذا الاتجاه ـ غالباً ـ نظرة إجلال واحترام وتقدير، بينما كانت النظرة إلى أصحاب الاتجاه الثاني ـ وهم الفلاسفة والمعتزلة والشيعة والمتصوفة ـ نظرة حذر وتوجس، وصلت في أحيان كثيرة إلى التكفير وحرق الكتب.

ومن الضروري الإشارة إلى أن التمايز بين الاتجاهين ـ في الواقع العملي ـ لم يكن حاسماً بمثل هذا الوضوح الذي تطرح به القضية على المستوى النظري، فلم تخل كتب التفسير بالمأثور من بعض الاجتهادات التأويلية حتى عند المفسرين القدماء الذين عاصروا في بواكير حياتهم نزول النص كابن عباس مثلاً[2]. ومن جانب آخر لم تتجاهل كتب التفسير بالرأي أو «التأويل» الحقائق التاريخية واللغوية المتصلة بالنص. وللمعضلة بعدها الميتافيزيقي الذي لم يتنبه له القدماء تنبهاً واضحاً، وإن مسّوه مسّاً غير مباشر. هذه المعضلة هي: **كيف يمكن الوصول إلى المعنى «الموضوعي» للنص القرآني؟ وهل في طاقة البشر بمحدوديتهم ونقصهم الوصول إلى «القصد» الالهي في كماله وإطلاقه؟! لم يزعم أي من الفريقين إمكان هذا، غاية الأمر أن المؤولة كانوا أكثر حرية في الفهم وفتح باب الاجتهاد، بينما تمسك أهل السلف ـ وإن لم يقرروا ذلك صراحة ـ بإمكانية الفهم الموضوعي على التغليب.**

ولا شك أن الخلاف بين الاتجاهين كانت له أصوله الاجتماعية والفكرية التي لا

---

(2) انظر في ذلك: الطبري (محمد بن جرير): جامع البيان في تأويل آي القرآن، طبعة شاكر، دار المعارف، القاهرة، 1971 جـ 3 ص 120. وكذلك الاتقان في علوم القرآن للسيوطي، ط 3 مصطفى البابي الحلبي، 1370 هـ ـ 1951 م جـ 1 ص 120 وما بعدها.

يعنينا التعرض لها في مثل هذا المقال. ويكفينا هنا الإلماح إلى وجود المعضلة في تراثنا الديني والإشارة إلى وجود اتجاهين يمثل كل منهما زاوية في النظر إلى علاقة المفسر بالنص: الاتجاه الأول يتجاهل المفسر ويلغي وجوده لحساب النص وحقائقه التاريخية واللغوية، بينما لا يتجاهل الاتجاه الثاني مثل هذه العلاقة، بل يؤكدها على خلاف في مستويات هذا التأكيد وفاعليتها بين الفرق والاتجاهات التي تتبنى هذه الزاوية. ومن الجدير بالذكر أن اختلاف مناهج المفسرين في العصر الحديث فيما يتصل بتفسير النص القرآني ما تزال تدور حول هذين المحورين، وإن تكن الغلبة ـ على المستوى الإعلامي ـ كما كانت في الماضي لأصحاب المنهج التاريخي الموضوعي.

ويتجلى وجود المعضلة في تراثنا النقدي الحديث على المستوى العملي التطبيقي، إذ الوعي بها على المستوى النظري ليس واضحاً كل الوضوح. فالنص الأدبي يتسع للعديد من التفسيرات التي تتنوع بتنوع اتجاهات النقاد ومذاهبهم. هذه الاتجاهات ليست في حقيقتها سوى صياغة لموقف الناقد الاجتماعي والفكري من واقعه. وتتمثل المعضلة الحقيقية في أن كل ناقد يزعم أن تفسيره للنص هو التفسير الوحيد الصحيح، وأن مذهبه النقدي هو المذهب الأمثل للوصول إلى المعنى «الموضوعي» للنص كما قصده مؤلفه. ولا أدل على ذلك من كثرة التفسيرات التي طرحت على أدب كاتب معاصر هو نجيب محفوظ «**فنحن نلتقي به عند باحث وقد صوره كاتب الاشتراكية الأول الذي وقف حياته وإنتاجه للدفاع عنها، كما نلتقي به عند باحث آخر وقد أصبح كاتب الإسلامية الروحية**»[3]. وهكذا لا يكتفي الناقد بتجاهل العلاقة بين موقفه الذاتي من الواقع وبين المنهج الذي يتبناه لتحليل النص الأدبي، بل يوحد بشكل صارم بين تفسيره للنص والنص نفسه، كما أنه يوحد بين النص بكل علاقاته وتشكيلاته اللغوية والجمالية وبين قصد المؤلف. إن ثلاثية (**المؤلف/ النص/ الناقد**) أو (**القصد/ النص/ التفسير**) لا يمكن التوحيد الميكانيكي بين عناصرها، ذلك أن العلاقة بين هذه العناصر تمثل إشكالية حقيقية، وهي الإشكالية التي تحاول الهرمنيوطيقا ـ أو التأويلية إذا شئنا استخدام مصطلح عربي ـ تحليلها والإسهام في النظر

---

(3) عبد المحسن طه بدر: نجيب محفوظ، الرؤية والأداة (1) دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، 1978 م، ص 7.

إليها نظرة جديدة تزيل بعض صعوبات فهمها، وبالتالي تؤسس العلاقة بينها على أساس جديد.

ما هي العلاقة بين المؤلف والنص؟ وهل يعد النص الأدبي مساوياً حقيقياً لقصد المؤلف العقلي؟ وإذا كان ذلك صحيحاً، فهل من الممكن أن يتمكن الناقد أو المفسر من النفاذ إلى العالم العقلي للمؤلف من خلال تحليل النص المبدع؟ وإذا أنكرنا التطابق بين قصد المؤلف والنص، فهل هما أمران متمايزان منفصلان تماماً؟ أم أن ثمة علاقة ما؟ وما هي طبيعة هذه العلاقة؟ وكيف نقيسها؟ وبالتالي ما هو نوع العلاقة بين النص والناقد أو المفسر؟ وما هي إمكانية الفهم «الموضوعي» لمعنى النص الأدبي؟ ونقصد «بالفهم الموضوعي» الفهم العلمي الذي لا يُختلف عليه، أي فهم النص كما يفهمه مبدعه أو كما يريد أن يُفهم. وتتزايد المعضلة تعقيداً إذا تساءلنا عن علاقة ثلاثية (المؤلف/ النص/ الناقد) بالواقع الذي تتم فيه عمليتا الإبداع والتفسير. وتزداد حدة التعقيد إذا كان النص ينتمي إلى زمن مغاير وواقع مختلف لزمن التفسير وواقعه، أي إذا كان المؤلف والناقد ينتميان إلى عصرين مختلفين وواقعين متمايزين.

لقد حاولت نظرية الأدب ـ في مسار تطورها التاريخي ـ أن تعالج جوانب مختلفة من هذه المعضلة، وتوقفت كل نظرية ـ في إطار ظروفها التاريخية ـ عند جانب أو أكثر من هذه الجوانب مؤكدة أهميته على حساب الجوانب الأخرى. واستعراض سريع لهذه النظريات يؤكد أن جانب علاقة النص بالمفسر ظل جانباً مهملاً حتى في الواقعية الاشتراكية التي عالجت الزوايا المتعددة للمعضلة علاجاً حاسماً مستفيدة دون شك من كل الإنجازات الأصيلة للنظريات التي سبقتها. ورغم ما في مقولاتها الأساسية ـ خاصة مقولة الجدل ـ من أساس صالح للنظر إلى علاقة المفسر بالنص، فإن هذا الجانب ظل ـ على مستوى الوعي النقدي ـ مهملاً أو غائماً في أحسن الأحوال.

ولقد بدأت دراسة الفن عامة، والأدب خاصة بتحليل العلاقة بين الإبداع والعالم الواقعي الذي نعيش فيه، وانتهت على يد كل من أفلاطون وأرسطو ـ وحتى العصر الحديث فيما عرف بالكلاسيكية ـ إلى تأكيد دور الواقع الخارجي على حساب الفنان أو المبدع فيما عرف بنظرية المحاكاة. وانتهت هذه النظرية في تفسير العمل الفني والأدبي إلى محاولة البحث عن الدلالات الخارجية التي يشير إليها العمل. واتحدت هذه

الدلالات الخارجية عند أفلاطون مع «الحقيقة» الفلسفية المتوارية وراء عالم الظواهر، والمتعالية على الوجود المادي. وإذا كان أرسطو لم يسلم بالموازاة الحرفية بين الفن والواقع كما فعل أفلاطون، فإنه لم يرد هذا الانحراف في العمل الفني إلى دور المبدع وموقفه من الواقع، بل رده إلى قيم مطلقة معيارية يقاس على أساسها جودة العمل أو رداءته فيما عرف بنظرية التطهير الأخلاقية[4].

وعلى الجانب المقابل أكدت الرومانسية دور المبدع على حساب الواقع، وأخلت السبيل لمشاعر الفنان وانفعالاته الداخلية، ونظرت إلى العمل الأدبي على أساس أنه تعبير عن العالم الداخلي للفنان وموازٍ له. وصارت مهمة الناقد أو المفسر هي *أن يفهم الفنان بغية فهم العمل نفسه، وذلك عن طريق الاستعانة بكل المعلومات التي* يمكن له تحصيلها عن حياة الفنان وسيرته الذاتية. غير أن الرومانسية - من جانب آخر - قد حولت عملية نقد العمل الفني إلى إبداع جديد فيما عرف بالانطباعية، وأكدت حرية الناقد في تفسير العمل الأدبي، وجعلته عنصراً فاعلاً يحتكم إلى معاييره الخاصة في فهم العمل وتفسيره. إن ما أضافته الرومانسية - من وجهة نظر التأويلية - أنها أفسحت مجالاً لذاتية الناقد في فهم النص، طالما أن ما يشير إليه النص - وهو ذات الفنان ومشاعرها وانفعالاتها - منطقة غامضة يصعب الوصول إليها بموضوعية علمية من خلال النص الذي تتعدد دلالاته بتعدد القارئين. هذا التعدد يرجع إلى خصوصية الأداة - اللغة في حالة الأدب - التي تتفاعل مع مشاعر الفنان - في حالة التعبير - فتتغير بنيتها بقدر ما تغير هي من طبيعة هذه الانفعالات التي كانت في حالة تشوش وغموض قبل تجسدها في العمل الأدبي[5].

وفي مرحلة الجزر الرومانسي، خطت الدراسة الأدبية على يد ت. س. إليوت خطوة جديدة جعلت «النص» هو محور اهتمامها، منكرة أي علاقة بين «النص» ومبدعه أو الواقع الذي تمت فيه عملية الإبداع. إن للنص عند إليوت وجوداً مستقلاً لا ينتمي فيه

(4) انظر ديفيد ديتشيس: مناهج النقد الأدبي بين النظرية والتطبيق، ترجمة محمد يوسف نجم، دار صادر، بيروت، 1967 م ص 41 - 44، 71 - 72.

(5) انظر جابر عصفور: نظرية التعبير محاولة للتأصيل، مجلة الأقلام العراقية، عدد 4 السنة 12، كانون الثاني 1977 م ص 5 - 18.

إلى أي شيء خارجه، ولا يجب على الناقد البحث عن دلالات للعمل الأدبي خارج إطاره اللغوي. إن مهمة الناقد هي تحليل النص بتشكيلاته اللغوية وبيان عناصرها ودلالتها الجمالية. وإلى جانب التحليل يجب عليه مقارنة النص بنصوص أخرى تنتمي لنفس النوع الأدبي بهدف الكشف عن دور هذا النص في دائرة التقاليد الأدبية. ماذا أخذ منها وماذا أضاف إليها. وتقاس عظمة العمل الأدبي بمدى إسهامه في طرح تقاليد أدبية جديدة يغير بها من نظام التقاليد السائدة. إن مهمة الناقد يجب أن تقوم على أساس موضوعي محايد وأن تستخدم وسائل محايدة، هي التحليل والمقارنة، كما أن الفنان يجب عليه أن يتجنب مشاعره الشخصية في عملية الإبداع ويخلق بدلاً منها معادلاً موضوعياً «محايداً» هو العمل الأدبي[6].

وقد قدر لمثل هذه النظرة ـ التي تتزيا بالعِلْمية والموضوعية ـ لأسباب ليس هنا مجال شرحها ـ أن تسود مجال النقد الأدبي بدرجات متفاوتة من الاعتراف بعلاقة النص بمبدعه أو علاقته بالواقع بمعناه الواسع. وصار التركيز أساساً ـ في هذه المناهج ـ على تحليل النص باعتباره نقطة البدء والمعاد في «علم الدراسات الأدبية». وترك مجال علاقة النص بمبدعه أو علاقته بالواقع لمجالات أخرى غير النقد الأدبي مثل علم النفس أو علم اجتماعية الأدب. ولم تنج من سطوة هذا التصور بعض الاتجاهات الواقعية، خاصة الواقعية المطبقة في كل من انجلترا وأمريكا. هذه الواقعية (**تميل إلى افتراض أن العمل الأدبي هناك، قائم ـ ببساطة ـ في العالم مستقل بشكل أساسي عن متلقيه. ويعتبر تلقي العمل عملية منفصلة عن العمل نفسه، ومهمة التفسير الأدبي هي الكلام عن «العمل نفسه». ومن ناحية أخرى يعتبر قصد المؤلف منفصلاً بشكل حاد عن العمل. إن للعمل الأدبي كينونة لها قوتها وديناميكيتها. والناقد النمطي الحديث يدافع عامة عن «استقلال وجود» العمل الأدبي، ويرى أن مهمته هي النفاذ إلى هذا الوجود من خلال تحليل النص. هذا الفصل المبدئي بين الذات والموضوع، وهو فصل محوري في الواقعية، يصبح الأساس الفلسفي وإطار التفسير الأدبي**)[7].

---

(6) انظر عبد المنعم تليمة: مقدمة في نظرية الأدب. دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، 1973، ص 199 – 202.

(7) Palmer, P. 5.

وقد حاولت البنائية ـ مستفيدة من مناهج علم اللغة ـ التغلب على هذه المعضلة بتركيز اهتمامها ـ في تحليل العمل الأدبي ـ في البحث عن البنية التي تؤدي إلى اكتشاف النظام الذي يقوم على أساسه العمل الأدبي. واعتبرت أن هذا النظام ـ أو اكتشافه ـ يحل معضلة ثلاثية (القصد/ النص/ التفسير) على أساس أن هذه العناصر ليست إلا تجليات بمستويات مختلفة لظاهرة النظام كما تتجلى في الفكر (القصد) والتشكيل (النص) والتحليل (التفسير). ووحدت البنائية بين هذه المستويات الثلاث (أو التجليات) للنظام وبين مستويات أخرى في الواقع بأبعاده الاقتصادية والاجتماعية والسياسية نزولاً إلى نظام الطعام والأزياء وكافة الممارسات اليومية من أدناها إلى أرقاها. إن الناقد البنيوي يتجاوز ثنائية الذات والموضوع. باخضاعهما معاً لفكرة النظام، وهو بالتالي يجعل الأدب مشيراً إلى معطى خارجي محدد سلفاً، ويشل من ثم فاعلية الفنان والناقد معاً، لأنهما يخضعان لنوع من الجبرية الصارمة. وسنعود ـ فيما بعد ـ لمناقشة اعتراضات بعض مفكري الهرمنيوطيقا على البنائية، لنرى بعض الاضافات التي أجريت عليها استجابة لهذه الاعتراضات.

(2)

يمثل المفكر الألماني شليرماخر (1843 م) الموقف الكلاسيكي بالنسبة للهرمنيوطيقا. ويعود إليه الفضل في أنه نقل المصطلح من دائرة الاستخدام اللاهوتي ليكون «علماً» أو «فناً» لعملية الفهم وشروطها في تحليل النصوص. وهكذا تباعد شليرماخر بالتأويلية بشكل نهائي عن أن تكون في خدمة علم خاص، ووصل بها إلى أن تكون علماً بذاتها يؤسس عملية الفهم، وبالتالي عملية التفسير.

وتقوم تأويلية شليرماخر على أساس أن النص عبارة عن وسيط لغوي ينقل فكر المؤلف إلى القارىء. وبالتالي فهو يشير ـ في جانبه اللغوي ـ إلى اللغة بكاملها. ويشير ـ في جانبه النفسي ـ إلى الفكر الذاتي لمبدعه. والعلاقة بين الجانبين ـ فيما يرى شليرماخر ـ علاقة جدلية. وكلما تقدم النص في الزمن صار غامضاً بالنسبة لنا، وصرنا ـ من ثم ـ أقرب إلى سوء الفهم لا الفهم. وعلى ذلك لا بد من قيام «علم» أو «فن» يعصمنا من سوء الفهم ويجعلنا أقرب إلى الفهم. وينطلق شليرماخر لوضع قواعد الفهم من تصوره لجانبي النص، اللغوي والنفسي. يحتاج المفسر للنفاذ إلى معنى

النص إلى موهبتين، الموهبة اللغوية، والقدرة على النفاذ إلى الطبيعة البشرية «الموهبة اللغوية وحدها لا تكفي لأن الإنسان لا يمكن أن يعرف الاطار اللامحدود للغة، كما أن الموهبة في النفاذ إلى الطبيعة البشرية لا تكفي لأنها مستحيلة الكمال، لذلك لا بد من الاعتماد على الجانبين، ولا يوجد ثمة قواعد لكيفية تحقيق ذلك»[8].

ولكن ما هي طبيعة العلاقة بين فكر المؤلف (أو نفسيته) وبين الاطار اللغوي (الوسيط) الذي يتم فيه التعبير؟ يرى شليرماخر ـ أن اللغة تحدد للمؤلف طرائق التعبير التي يسلكها للتعبير عن فكره. وللغة وجودها الموضوعي المتميز عن فكر المؤلف الذاتي، وهذا الوجود الموضوعي هو الذي يجعل عملية الفهم ممكنة. ولكن المؤلف ـ من جانب آخر ـ يعدل من معطيات اللغة تعديلاً ما. إنه لا يغير اللغة بكاملها، وإلا صار الفهم مستحيلاً، إنه ـ فحسب ـ يعدل بعض معطياتها التعبيرية، ويحتفظ ببعض معطياتها التي يكررها وينقلها، وهذا ما يجعل عملية الفهم ممكنة «إنني أفهم المؤلف بقدر توظيفه للغة، فهو ـ من جانب ـ يقدم في استعماله للغة أشياء جديدة، ويحتفظ ـ من جانب آخر ـ ببعض خصائص اللغة التي يكررها وينقلها»[9].

هناك إذن في أي نص جانبان: جانب موضوعي يشير إلى اللغة، وهو المشترك الذي يجعل عملية الفهم ممكنة، وجانب ذاتي يشير إلى فكر المؤلف ويتجلى في استخدامه الخاص للغة. وهذان الجانبان يشيران إلى تجربة المؤلف التي يسعى القارىء إلى إعادة بنائها بغية فهم المؤلف أو فهم تجربته. والقارىء يمكن له أن يبدأ من أي الجانبين شاء، ما دام كل منهما يؤدي به إلى فهم الآخر. وكلا الجانبين ـ في رأي شليرماخر ـ صالحان كنقطة بداية لفهم النص. البدء بالجانب اللغوي يعني أن القارىء يقوم بعملية إعادة بناء تاريخية موضوعية للنص، وهي عملية يطلق عليها شليرماخر Objective Historical reconstruction وهي تعتد بكيفية تصرف النص في كلية اللغة، وتعتبر المعرفة المتضمنة في النص نتاجاً للغة. ولهذه البداية جانب آخر، وهو ما يطلق عليه شليرماخر Objective divinatory reconstruction إعادة البناء التنبؤي

(8) Shleirmacher, P.E. Outline of the 1814 lectures. in New Literary History, trans. by Jan Wajcik and Roland Hass. PP. 3 – 4.

(9) Ibid, P. 13.

الموضوعي، وهي تحدد كيفية تطوير النص نفسه للغة.

وللبدء من الجانب الذاتي ـ كذلك ـ جانبان: الأول هو إعادة البناء الذاتي التاريخي، وهو يعتد بالنص باعتباره نتاجاً للنفس، أما الجانب الثاني وهو الذاتي التنبؤي فهو يحدد كيف تؤثر عملية الكتابة في أفكار المؤلف الداخلية.

هذان الجانبان ـ الموضوعي والذاتي، أو اللغوي والنفسي ـ بفرعيهما التاريخي والتنبؤي، يمثلان القواعد الأساسية، والصيغة المحددة لفن التأويل عند شليرماخر. وبدونهما لا يمكن تجنب سوء الفهم. إن مهمة الهرمنيوطيقا هي فهم النص كما فهمه مؤلفه، بل حتى أحسن مما فهمه مبدعه[10]. ورغم تسوية شليرماخر بين الجانبين ـ اللغوي والنفسي ـ من حيث صلاحيتهما كنقطة بداية لفهم النص، فإنه يعود ليلمح إلى أن البدء بالمستوى اللغوي ـ التحليل النحوي ـ هو البداية الطبيعية. وهذا يقوده إلى مفهوم «الدائرة التأويلية»:

لكي نفهم العناصر الجزئية في النص، لا بد ـ أولاً ـ من فهم النص في كليته. وهذا الفهم للنص في كليته لا بد أن ينبع من فهم العناصر الجزئية المكونة له. ومعنى ذلك ـ فيما يرى شليرماخر ـ أننا ندور في دائرة لا نهاية لها هي ما يطلق عليه الدائرة الهرمنيوطيقية. ومعنى ذلك أن عملية تفسير النص ـ على المستوى اللغوي الموضوعي ـ بجانبيه التاريخي والتنبؤي ـ تدور في دائرة، ولا بد أن تستند إلى معرفة كاملة باللغة من جانب، وبخصائص النص من جانب آخر. ويمكن بنفس الدرجة تطبيق مفهوم الدائرة التأويلية على المستوى الذاتي النفسي بجانبيه التاريخي والتنبؤي.

إن الدائرة التأويلية تعني أن عملية فهم النص ليست غاية سهلة، بل عملية معقدة مركبة، يبدأ المفسر فيها من أي نقطة شاء، لكن عليه أن يكون قابلاً لأن يعدل فهمه طبقاً لما يسفر عنه دورانه في جزئيات النص وتفاصيله وجوانبه المتعددة التي أشار إليها شليرماخر. وما دامت مهمة الهرمنيوطيقا هي وضع المعايير والقواعد، فإن شليرماخر يكتفي بوضع المعايير العامة التي يراها ضرورية لتجنب سوء الفهم. ولكنه من جانب آخر يرى «أن نظرية التأويل ـ رغم كل التقدم الذي أصابته ـ ما تزال بعيدة عن أن تكون

(10) *Ibid*, P. 9.

فناً مكتملاً» ويؤكد بنفس الدرجة استحالة أن يستطيع أي تفسير لعمل ما استهلاك كل إمكانيات معنى هذا العمل. وكل ما يطمح إليه المفسـر أن يصل إلى أقصى طاقته في تفسير النص[11].

ورغم النقلة الهامة للهرمنيوطيقا على يد شليرماخر لتكون «فناً» مستقلاً بذاته عن أي مجال، فإن كلاسيكيته تتبدى في حرصه على وضع قوانين ومعايير لعملية الفهم، ومن ثم لعملية تفسير النصوص. إنه يحاول أن يتجنب «سوء الفهم المبدئي» في أي عملية تفسير. ولكنه في هذه المحاولة لتجنب «سوء الفهم» يطالب المفسـر ـ مهما كانت الهوة التاريخية التي تفصل بينه وبين النص ـ أن يتباعد عن ذاته وعن أفقه التاريخي الراهن ليفهم النص فهماً موضوعياً تاريخياً. إنه يطالب المفسر ـ أولاً ـ أن يساوي نفسه بالمؤلف، وأن يحل مكانه عن طريق إعادة البناء الذاتي والموضوعي لتجربة المؤلف من خلال النص. ورغم استحالة هذه المساواة من الوجهة المعرفية فإن شليرماخر يعتبرها الأساس الهام للفهم «الصحيح». وثم نغمة رومانسية تغلف كلاسيكية شليرماخر تتجلى في اعتباره النص تعبيراً عن «نفس» المؤلف، وفي مطالبته المفسر أن يكون ذا طاقة تنبؤية، إلى جانب معرفته باللغة، حتى يمكنه اكتشاف الجوانب المتعددة للنص. وبهذه الطاقة التنبؤية يسعى الإنسان لفهم الكاتب إلى درجة أن يحول نفسه تماماً إليه، أي أن يكون هو الكاتب.

لقد كان شليرماخر ـ رغم ذلك كله ـ ممهداً لمن جاءوا بعده خاصة ديلثي وجادامر، إذ بدأ ديلثي مما انتهى إليه شليرماخر من البحث عن تفسير وفهم «صحيحين» في مجال العلوم الانسانية، بينما بدأ جادامر من معضلة سوء الفهم المبدئي التي حاول شليرماخر ـ في تأويليته ـ أن يتجنبها. وبهذا يعد شليرماخر ـ بحق ـ أباً للهرمنيوطيقة الحديثة، وللمفكرين الذين جاءوا بعده، سواء بدأوا من الاتفاق أو الاختلاف معه[12].

(3)

تركزت محاولة ويلهلم ديلثي (1833 - 1911) في التفرقة بين العلوم الطبيعية

(11) Ibid, P. 14.

(12) Palmer, P. 97.

والعلوم التاريخية والإنسانية، وفي الرد على الوضعيين الذين وحدوا بينهما من حيث المنهج مثل أوجست كومت وجون ستيوارت مل. لقد رأى الوضعيون أن الخلاص الوحيد لتأخر العلوم الإنسانية عن العلوم الطبيعية يكمن في ضرورة تطبيق نفس المنهج التجريبي للعلوم الطبيعية على العلوم الإنسانية، سعياً للوصول إلى قوانين كلية يقينية، وتجنباً للذاتية وعدم الدقة في مجال الإنسانيات. لقد آمنوا أن كلاً منهما يخضع لنفس المعايير المنهجية من الاستدلال والشرح، ورأوا أن الحقائق الاجتماعية مثلها مثل الحقائق الفيزيقية، واقعية وعملية، ويمكن بالمثل قياسها[13]. وهذا هو ما عبر عنه جون ستيوارت مل بقوله: **«إذا كان علينا أن نهرب من الفشل المحتم للعلوم الاجتماعية بمقارنتها بالتقدم المستمر للعلوم الطبيعية، فإن أملنا الوحيد يتمثل في تعميم المناهج التي أثبتت نجاحها في العلوم الطبيعية لجعلها مناسبة للاستخدام في العلوم الاجتماعية»**[14].

ولقد حاول ديلثي أن يقيم العلوم الاجتماعية على أساس منهجي مختلف عن العلوم الطبيعية. لقد كان صارماً في فلسفته ورفض كلاً من الوضعية وميتافيزيقا الكانتية الجديدة. إن الفارق بين العلوم الاجتماعية والطبيعية يكمن ـ عنده ـ في أن مادة العلوم الاجتماعية ـ وهي العقول البشرية ـ مادة معطاة، وليست مشتقة من أي شيء خارجها، مثل مادة العلوم الطبيعية التي هي مشتقة من الطبيعة. إن على العالِم الاجتماعي أن يجد مفتاح العالَم الاجتماعي في نفسه وليس خارجها، إن العلوم الطبيعية تبحث عن غايات مجردة، بينما تبحث العلوم الاجتماعية عن فهم آني من خلال النظر في مادتها الخام. إن الإدراك الفني والإنساني هما غاية العلوم الاجتماعية وهذان يمكن الوصول إليهما من خلال التحديد الدقيق للقيم والمعاني التي ندرسها في عقول الفاعلين الاجتماعيين، وليس من خلال مناهج العلوم الطبيعية، وهذه هي عملية الفهم الذاتي أو التفسير، نصل إلى مثل هذا الفهم من خلال **«العيش مرة أخرى»** Reliving في الأحداث الاجتماعية.

(13) Liuzzi. Mercello (ed) Verstehen:
Subjective understanding in the Social Sciences. Addison – Wesly Publications Company, 1974, P.1.

(14) Ibid. P. 8.

إن الفشل الذي تعانيه العلوم الاجتماعية، خاصة المدرسة التاريخية، فيما يرى ديلثي، يكمن في «أن دراستها وتقييمها للظاهرة التاريخية لم يقم على أساس من الصلة بتحليل حقائق الوعي، ولم يكن من ثم مؤسساً على معرفة يقينية هي ملاذها الأخير. لم يكن للمدرسة التاريخية ـ باختصار ـ أساس فلسفي، ولم تنشأ لها علاقة صحيحة بنظرية المعرفة وعلم النفس. ولهذا فشلت في تطوير منهجها»[15] وهذه هي نقطة البدء في تأسيس ديلثي للإنسانيات، وهي إقامتها على أساس معرفي وأساس سيكولوجي.

الأساس المعرفي يتحدد عند ديلثي في أن كل معرفة قائمة على التجربة، ولكن الوحدة الأصلية للتجربة ولنتائجها الصحيحة مشروطان بالعوامل التي تشكل الوعي وما ينشأ عنه، أي محكومان بطبيعتنا الكلية. ويجب أن نفهم التجربة Experience عند ديلثي على أساس أنها التجربة المعاشة. هي عملية الإدراك الحسي، وليست الخبرة باعتبارها موضوعاً للتأمل العقلي، أي أنها التجربة السابقة على ثنائية الذات والموضوع، هذه الثنائية تكون عادة من صنع الوعي المفكر في تأمله للتجربة بعد مرورها[16]. من هذا المنطلق فإن رؤيتنا للعالم الطبيعي تصبح مجرد ظل لحقيقة مختفية عنا إذا أهملنا حقائق الوعي التي تعطيها تجربتنا الداخلية، إذ من خلال هذه الحقائق نمتلك الواقع كما هو. وتحليل حقائق الوعي هو مركز اهتمام الدراسات الإنسانية، ومن خلالها تستطيع تشكيل استقلالها الذاتي عن العلوم الطبيعية.

إن التجربة الذاتية هي أساس المعرفة، وهي الشرط الذي لا يمكن تجاوزه لأي معرفة. وطالما أن هناك مشتركاً بين الآحاد من البشر، فإن التجربة تصبح هي الأساس الصالح لإدراك الموضوعي القائم خارج الذات، إذ هذا الموضوعي ـ في العلوم الإنسانية، خاصة التاريخ ـ إنساني يحمل تشابهات من ملامح التجربة الأصلية عند الذات المدركة. وهذا ما يشير إليه ديلثي بإعادة اكتشاف «الأنا» في «الأنت»، أو إسقاط Projection الذات في شخص أو عمل، أو بعبارة أخرى **«نفاذ ذات المدرك إلى معطى معقد من التعبيرات»**[17]. وعلى أساس هذا الاسقاط أو النفاذ تنشأ أعلى أشكال الفهم في الحياة العقلية ونعني بها الحياة مرة أخرى في الموضوع أو الشخص.

---

(15) Dilthey, On the Special Character of the Human Sciences, in Verstehen P. 10.

(16) Palmer. P. 108.

(17) Dilthey, P. 11.

ولكن كيف تتحول التجربة الذاتية عند الآخر الذي نسعى لفهمه، أو نسعى لفهم أنفسنا من خلاله، إلى موضوع؟ يتم ذلك ـ فيما يرى ديلثي ـ خلال عملية التعبير، سواء تمثل هذا التعبير في سلوك اجتماعي أو نص مكتوب. إن التعبير هو ما يعطي للتجربة موضوعيتها، إنه يحولها من حالة الذاتية، «التجربة الداخلية المعاشة» إلى حالة خارجية موضوعية يمكن المشاركة فيها. إن التعبير ـ عند ديلثي ـ في تعبيره عن التجربة الداخلية لمبدعه، ليس تدفقاً عشوائياً للمشاعر والانفعالات بالمعنى الرومانسي، ولكنه تحديد موضوعي Objectification لعناصر هذه التجربة ـ التي قد تكون مختلفة ومتباعدة ـ في كل موحد. هذا التحديد الموضوعي للتجربة هو ما يؤسس ـ عنده ـ موضوعية العلوم الاجتماعية والإنسانية، ويتباعد بها عن الذاتية التي يتهمها بها الوضعيون. وهذا التعبير الموضوعي لا يعبر ـ بالضرورة ـ عن ذات المبدع، بقدر ما يعبر عن تجربة الحياة في تجربة المبدع. إن تجربة المبدع ـ حالة تخلقها في تعبير موضوعي ـ تتجاوز إطار ذاتيتها، وذلك لأنها تتجسد من خلال أداة موضوعية هي اللغة في حالة التعبير الأدبي. وهي من ثم تعبر عن تجربة الحياة. إن ديلثي يعتبر أن التعبير عن تجربة الحياة يأخذ أرقى أشكاله في الفن عموماً والأدب خصوصاً. إن التعبير في الفن والأدب ـ على خلاف هذا التعبير نفسه في الفكر أو الفعل الإنسانيين ـ ينصب على التجربة المعاشة وينبع من التعبيرات الحرة للحياة الداخلية. إن التعبير في الفكر أو الفعل ـ على خلاف ذلك ـ أكثر تحدداً. إنه ـ في حالة الفكر ـ يقوم على الدقة ويعتمد على وظيفة اتصالية سهلة. وفي حالة الفعل يصعب جداً تحديد العوامل الفاعلة في القرار المؤدي إلى الفعل. وعلى ذلك يعتبر ديلثي أن الفن والأدب تعبير عن التجربة المعاشة للحياة، بينما يعبر الفكر والفعل عن تجربة الحياة فقط، وليس التجربة الحية المعاشة. وإذا كان كل من الفكر والفعل والفن تجليات مختلفة لتجربة الحياة، فإن التجلي لهذه التجربة في الفن والأدب أكثر حيوية وخصوبة وقابلية للمشاركة الفعالة ولذلك يحتفظ لها ديلثي بتعبير Expressions of lived experience . . . وتعتبر التعبيرات الأدبية ـ التي تتخذ من اللغة أداة لها ـ أعظم قدرة من التعبيرات الفنية الأخرى على الافصاح عن الخياة الداخلية للإنسان[18]. ويؤكد ديلثي أن مبادىء الهرمنيوطيقا يمكن أن تنير لنا السبيل إلى

---

(18) Palmer. P. 111 - 114.

نظرية عامة في الفهم، لأن إدراك بناء الحياة الداخلية يقوم - قبل كل شيء - على تفسير الأعمال الأدبية، حيث يصل نسيج الحياة الداخلية إلى أقصى أشكال اكتماله في هذه الأعمال. وبذلك تأخذ الهرمنيوطيقا - عند ديلثي - بعداً جديداً، وتنصب على معنى اوسع من مجرد النص، إنها تدل على فهم التجربة كما يفصح عنها - بشكل كامل - العمل الأدبي، طالما انه يتجسد من خلال وسيط مشترك هو اللغة التي يخرج بها من إطار الذاتية إلى الموضوعية[19].

الهرمنيوطيقا - في ظل هذا الفهم - لا تعني مجرد عملية الفهم لشيء معطى محدد سلفاً، له وجود خارجي محايد عن المتلقي الذي يحاول أن يفهم هذا الشيء أو النص. إن هناك بين المتلقي والنص الأدبي شيئاً مشتركاً هو تجربة الحياة. هذه التجربة ذاتية عند المتلقي، ولكنها تحدد له الشروط المعرفية التي لا يستطيع تجاوزها. وهذه التجربة - من جانب آخر - موضوعية في العمل الأدبي. وعملية الفهم تقوم على نوع من الحوار بين تجربة المتلقي الذاتية والتجربة الموضوعية المتجلية في الأدب، من خلال الوسيط المشترك. وهكذا يتغير مفهوم «الفهم» نفسه من أن يكون عملية تعرّف عقلية، إلى أن يكون مواجهة تفهم فيها الحياة نفسها. الفهم - بهذا المعنى - هو الخصيصة المميزة للدراسات الإنسانية، بعكس العمليات العقلية التي تسعى إلى شرح الظواهر في العلوم الطبيعية. ولكن كيف تتم عملية الفهم هذه - فهم الحياة لنفسها - من خلال العمل الأدبي؟!

إنها تتم من خلال معايشة التجربة التي يعبر عنها النص. وفي هذه المعايشة يثير فينا النص الأدبي - عن طريق العرض التخيلي الحي للتجربة - أحاسيس وأفكاراً، ومواقف واتجاهات، متضمنة في تجربتنا الذاتية. وفي هذه الإثارة يكمن الجانب الأعظم من الكنز الذي نحصل عليه من الشاعر. إنها تفسح المجال للكشف عن مدى تحدد تجربتنا الذاتية وعدم اتساعها، وهي - من ثم - تفتح المجال واسعاً لإدراك حاجتنا للانفتاح على عالم النص. إنها بكلمات أخرى - ومن خلال إثارة ما هو متضمن في تجربتنا الخاصة - تعتمد على المشترك، ولكنها تكشف في نفس الوقت عن الامكانيات

---

(19) Dilthey. P. 112 - 113.

المحددة لهذا المشترك، لتفتح الباب لإمكانيات أوسع، توسع أفق تجربتنا الذاتية، فتثرى بمعايشة تجربة النص. إنها تبدأ من المعلوم في تجربتنا لتنفذ إلى المجهول، تبدأ من «الأنا» لتغوص في «الأنت» لا بالمعنى السيكولوجي، بل بالمعنى العام للتجربة الحية المعاشة. هذا الأفق من الاحتمالات الذي تفتحه لنا معايشة النص الأدبي لا يمكن أن ينفتح بطريقة أخرى. وهذا الانفتاح ضروري جداً لتعميق تجربة حياتنا، بل هو أساس لتطور الحياة نفسها في حركتها المستمرة. وهذا يقودنا إلى المفهوم التاريخي عند ديلثي لأهميته في نظريته التأويلية.

الإنسان كائن تاريخي، بمعنى أن الإنسان يفهم نفسه ـ لا من خلال التأمل العقلي ـ بل من خلال التجارب الموضوعية للحياة. إن ماهية الإنسان وإرادته ليست أشياء محددة سلفاً، إن الإنسان ليس مشروعاً جاهزاً مصمماً من قبل، ولكنه مشروع في حالة تخلق. إنه يفهم نفسه بطريق غير مباشر، إنه يقوم بجولة هرمنيوطيقية (تأويلية) من خلال التعبيرات الثابتة التي تنتمي للماضي. وبهذا المعنى فهو كائن تاريخي. إن التاريخ ـ إذن ـ ليس معطى موضوعياً في الماضي، قائماً هناك، ولكنه معطى متغير. إننا في كل عصر نفهم الماضي فهماً جديداً من خلال التعبيرات الباقية لنا، ويكون فهمنا للماضي أفضل كلما توافرت شروط موضوعية في الحاضر شبيهة بما كان في الماضي[20]، إن فهمنا للنصوص الأدبية ـ سواء تلك التي تنتمي للماضي أم تلك التي تنتمي للحاضر ـ عن طريق معايشة تجربة الحياة فيها يؤدي بنا إلى فهم أفضل للماضي والحاضر معاً. وهذا بدوره يعدل من فهمنا الآني لأنفسنا. وهكذا يفهم الإنسان نفسه من خلال التاريخ باعتباره عملية مستمرة من الفهم والتأويل، وهكذا يتغير ويتقدم ويتعدل. وكما تمت المعايشة في النص الأدبي على أساس البدء من المشترك بين تجربتنا وتجربة النص، كذلك على أساس المشترك بين الماضي والحاضر، نعيش تجربة النص الذي ينتمي للماضي، ذلك أن للماضي وجوداً مستمراً في الحاضر، والحاضر يدرك الماضي من خلال تجربته الذاتية.

يرفض ديلثي ـ بناء على فهمه العمل الأدبي باعتباره تعبيراً عن التجربة الحية للحياة، وبناءً على فهمه لمعنى التاريخ ـ فكرة المعنى الثابت، سواء في العمل الأدبي

---

(20) Ibid, P.14, and Palmer. PP. 116 - 118.

أو الحدث التاريخي. إن المعنى - عنده - يقوم على مجموعة من العلاقات. ونحن في العمل الأدبي نبدأ بتجربتنا الذاتية في لحظة معينة من التاريخ، تحدد لنا المعنى الذي نفهمه من العمل في هذه اللحظة من الزمن. ولكن تجربتنا نفسها تتغير وتكتسب أبعاداً جديدة - من خلال الآفاق الجديدة من الاحتمالات التي يفتحها لنا العمل - قد تغيِّر - مرة أخرى - من فهمنا للعمل نفسه. وهكذا ندور في دائرة هي «الدائرة التأويلية».

وهذه الدائرة تنطبق بنفس الدرجة على معنى الماضي. إن المعنى - في الأدب والتاريخ - ليس شيئاً موضوعياً تماماً ولكنه أيضاً ليس ذاتياً، إنه في حالة تغير مستمر طالما أن العلاقة بين المفسر والموضوع المفسَّر علاقة متغيرة في الزمان والمكان. إن ديلثي في هذا المفهوم للدائرة الهرمنيوطيقية يعتمد على ما سبق أن أشرنا إليه عند شليرماخر من العلاقة بين الجزء والكل في النص وضرورة فهم كل منهما في ضوء الآخر في دائرة لا تنتهي، ولكنه يتسع بمفهوم الجزء والكل إلى أن يشمل تجربة الحياة نفسها. إن تجربة ما جزئية في حياتنا تكتسب معناها من خلال تجربتنا الكلية، وليست تجربتنا الكلية في حقيقتها إلّا حصاد تجارب جزئية متراكمة، ولكن الجزء يؤثر في الكل ويغير من معنى التجربة الكلية، بنفس القدر الذي يؤثر فيه المعنى الكلي في فهمنا لتجربة جزئية. وما دام ديلثي قد وحد بين النص وتجربة الحياة، فمن المنطقي أن يؤمن بتغير المعنى مع تغير أفق تجربة المفسر باعتباره نقطة البداية للفهم، سواء في الأدب أو التاريخ.

الذي لا شك فيه أن ديلثي بتركيزه في النص على التجربة الحية المعاشة، وبمفهومه للتاريخ، ولعملية الفهم، قد وضع بذوراً صالحة لمن أتوا بعده خاصة مارتن هيدجر وهانز جادامر، وكان مؤثراً فيهم بشكل أبعد مما تخيلوا. والذي لا شك فيه أنه أفاد من جهود شليرماخر وطورها وأضاف إليها. لقد لفت ديلثي الاهتمام بشدة إلى الأفق الراهن (تجربة الحياة) للمفسر، ولكن علينا أن لا ننسى أنه ضحى في سبيل ذلك بذاتية المبدع. إن التوحيد بين العمل الأدبي وتجربة الحياة بالمعنى الواسع الفضفاض - رغم نبرة الحماس العالية للأدب باعتباره المجلي الأكمل للتجربة - يعتبر الأدب وثيقة إنسانية مثلها مثل أي نتاج فكري إنساني، ويغفل الخصوصية النوعية للأدب. ومن جانب آخر فإن إهدار ذاتية المبدع لحساب التجربة الإنسانية يوحد بين

تجربة مبدع وتجربة مبدع آخر، طالما أن كلتيهما تعبير عن تجربة «الحياة». ولكن علينا أن لا ننسى أن ديلثي فيلسوف من فلاسفة الحياة يحاول جاهداً أن يقيم أساساً موضوعياً مختلفاً ومنهجاً مختلفاً للعلوم الإنسانية في مواجهة إخضاعها ـ على أيدي الفلاسفة الوضعيين ـ لموضوعية ومناهج العلوم الطبيعية. ومن هذا المنطلق وحده أقام عملية الفهم كسمة مميزة للإنسانيات، وكان مجال الأدب مجالاً خصباً ليطبق عليه مفاهيمه عن الفهم والتاريخ. ولكنه من جانب آخر ـ وفي مجال دراسة الأدب ـ لفتنا إلى دور المفسر الإيجابي لعملية فهم النص والتفسير، وهو دور ظل غائباً عن مجال الدراسات الأدبية، حتى عن النظريات التي نلمس بينها وبين فكر ديلثي نوعاً من التشابه مثل نظرية «المعادل الموضوعي» عند النقاد الجدد وعلى رأسهم ت. س. اليوت. صحيح أن دور المفسر هنا يعتمد على الذاتية والانطلاق من التجربة الخاصة، ولا يعتمد على موقف فكري في مجتمع، كما أن التعبير الأدبي تحديد موضوعي للتجربة الحية، لا تشكيل رؤية الفنان لواقع محدد في إطار تاريخي محدد. ولكن يكفي ديلثي في إطار فلسفته التأكيد على أن تفسير العمل الأدبي عملية من التفاعل الخلاق بين النص وأفق المفسر، ينفتح فيه أفق المفسر لإمكانيات من التجربة لم تكن متاحة قبل ذلك، فتتغير من ثم تجربته وتعمق، وتكون ـ بالتالي ـ قادرة على إثراء معنى النص والنظر إليه من زاوية جديدة.

كان لتركيز ديلثي على تجربة الحياة وعلى دور المفسر في عملية الفهم أثر هام في فكر كل من مارتن هيدجر وجادامر اللذين تأثرا به إلى حد كبير، وإن اختلفا معه في نقطة البداية وكثير من النتائج، فيما يرتبط بمفهوم الهرمنيوطيقا وأبعادها.

(4)

يقيم مارتن هيدجر الهرمنيوطيقا على أساس فلسفي، أو يقيم الفلسفة على أساس هرمنيوطيقي. وكلا العبارتين صحيح، طالما أن الفلسفة هي فهم الوجود، وأن الفهم هو أساس الفلسفة وجوهر الوجود في نفس الوقت. لقد حاول هيدجر ـ مثل ديلثي ـ أن يبحث عن منهج يكشف عن الحياة من خلال الحياة نفسها. وقد وجد في ظاهرية أستاذه إدموند هوسرل بعض المفاهيم التي لم تكن متاحة لديلثي. وجد منهجاً يمكن أن يفسر عملية الوجود Being في الوجود الإنساني Human existence بطريقة تكشف عن الوجود نفسه، لا عن التصور الأيديولوجي للوجود. لقد رفض هيدجر في

نظرية الوجود في الفلسفة الغربية اعتبارها الإنسان هو محور الوجود، وهو العنصر الفاعل في المعرفة، وإعطائها للوجود دوراً ثانوياً يخضع فيه للذاتية ويستجيب لمقولاتها. وإذا كانت الفلسفة الظاهرية Phenomenology قد كشفت في مجال المعرفة أهمية الإدراك القائم على مفاهيم قبلية للظاهرة، فقد اعتبر هيدجر هذا المجال هو الوسيط الحيوي للوجود التاريخي للإنسان في العالم. ولكن هذه المفاهيم القبلية تختلف عن المقولات العقلية التي اعتد بها الفلاسفة قبله. إن هذا المجال الحيوي هو إدراك الإنسان لوجوده في شكله الأكمل، هذا الإدراك هو ما يشكل المجال الحيوي للمعرفةوللوجود عند هيدجر. ولذلك رفض هيدجر في فكر أستاذه هوسرل فكرة الوعي الذاتي واعتبرها هي الذاتية الكانتية نفسها. لقد رأى هيدجر - في وعي الانسان لوجوده - مفاتيح لفهم طبيعة الوجود كما يفصح عن نفسه في تجربة حية. وهذا الفهم تاريخي وآني في نفس الوقت، بمعنى أنه ليس فهماً ثابتاً، ولكنه يتشكل من خلال تجارب الحياة الحيّة التي يواجهها الإنسان. هذا الوعي - في نظر هيدجر - يتجاوز مقولات الزمان والمكان ومفاهيم الفكر المثالي. لقد كان الوجود - عند هيدجر - هو السجين المختفي والمنسي تماماً في المقولات الاستاتيكية للفلسفة الغربية، السجين الذي كان كل أمل هيدجر أن يخلي سبيله[21].

إن حقيقة الوجود - عند هيدجر - تتجاوز الوعي الذاتي وتعلو عليه، وبما أن هذا الوعي تاريخي وإن بدأ بالإدراك الذاتي للوجود، فهو عملية فهم مستمرة. ومما له دلالة - بالنسبة للهرمنيوطيقا - أن هيدجر - يعتبر الهرمنيوطيقا - وهي كلمة لم ترد في كتابات هوسرل - هي الظاهرية بكل أبعادها الأصيلة، ويعتبر أن مهمته في كتاب «الوجود والزمن» Being and Time هي إقامة هرمنيوطيقا للوجود Hermeneutic of Being. ولكي يحدد هيدجر فلسفته الظاهرية، يعود إلى الأصل اليوناني للمصطلح Phenomenology ويرى أنه مكون من جزئين Phenomenon و Logos. يشير الجزء الأول من الكلمة إلى «مجموع ما هو معرض لضوء النهار» أو «ما يمكن أن يظهر في الضوء». هذا التجلي أو الظهور للشيء لا يجب التعامل معه على أساس أنه أمر ثانوي يشير إلى شيء آخر وراءه. إنه ليس عرضاً من أعراض الشيء، ولكنه ظهور الشيء كما

(21) Palmer, PP. 124 - 125.

هو[22]. وبكلمات أخرى ليس وجود الشيء - أو تجليه للإدراك - أمراً ثانوياً غير الشيء ذاته، بل هو ماهيته الأصلية. وينتهي هيدجر إلى أن المنهج الظاهري يقوم على أساس ترك الأشياء لتتجلى أو تظهر كما هي دون فرض مقولاتنا عليها. لسنا نحن الذين نشير للأشياء أو ندركها، بل الأشياء نفسُها تكشف لنا نفسَها. إن الأصل الحقيقي للفهم الصحيح هو أن نستسلم لقوة الشيء ليكشف لنا عن نفسه. ولكن كيف تكشف الأشياء عن نفسها؟

في تحليل هيدجر للجزء الثاني Logos يرى أنها لا تدل على الفكر، لكنها تدل على الكلام، ووظيفته التي تجعل الفكر ممكناً. إن الأشياء تكشف نفسها من خلال اللغة (الكلام Speaking). واللغة - هنا - ليست أداة للتوصيل اخترعها الإنسان ليعطي للعالم معنى، أو ليعبر عن فهمه (الذاتي) للأشياء. اللغة تعبر عن المعنوية Meaningfullness القائمة بالفعل بين الأشياء. إن الإنسان لا يستعمل اللغة، بل اللغة هي التي تتكلم من خلاله. العالم ينفتح للإنسان من خلال اللغة. وبما أن اللغة هي مجال الفهم والتفسير، فالعالم يكشف نفسه للإنسان من خلال عمليات مستمرة من الفهم والتفسير. ليس معنى ذلك أن الإنسان يفهم اللغة، بل الأحرى القول إنه يفهم من خلال اللغة. اللغة ليست وسيطاً بين العالم والإنسان، ولكنها ظهور العالم وانكشافه بعد أن كان مستتراً، إن اللغة هي التجلي الوجودي للعالم.

مثل هذه الظاهرية هرمنيوطيقية، بمعنى أنها تتضمن أن الفهم لا يقوم على أساس المقولات والوعي الإنسانيين، ولكنه ينبع من تجلي الشيء الذي نواجهه، من الحقيقة التي ندركها[23] ولكن هل يبدأ إدراكنا للشيء، وبالتالي فهمه، من فراغ؟ إن الإنسان - فيما يقول هيدجر - يجد في وجوده، وعلى مدى هذا الوجود، فهما محدداً لماهية الوجود المكتمل. هذا الفهم - كما أشرنا - ليس فهماً ثابتاً، ولكنه فهم يتكون تاريخياً، وينمو في مواجهة الظواهر. إن الوجود الإنساني - الوجود في العالم - في ظل هذا الفهم عملية مستمرة في فهم الظواهر والوجود في نفس الوقت. وهكذا تصبح الظاهرية عند هيدجر هرمنيوطيقية، وتصبح الهرمنيوطيقا - عملية الفهم - وجودية. إن الفهم هو القدرة

---

(22) Ibid, PP. 127 - 128.

(23) Ibid, PP. 128 - 129.

على إدراك الاحتمالات الوجودية للفرد في سياق حياته ووجوده في العالم. إن الفهم ليس طاقة أو موهبة للإحساس بموقف شخص آخر، كما أنه ليس القدرة على إدراك معنى بعض تعبيرات الحياة بشكل عميق. إن الفهم ليس شيئاً يمكن تحصيله وامتلاكه، بل هو شكل من أشكال الوجود في العالم، أو عنصر مؤسس لهذا الوجود. وعلى هذا يعتبر الفهم ـ من الناحية الوجودية ـ أساسياً وسابقاً على أي فعل وجودي.

ولكن إذا كان الفرد يبدأ من خلال وجوده ـ وعلى مدى هذا الوجود ـ بفهم المعنى المكتمل للوجود، فكيف يفهم وجوده في العالم؟ إن العالم ـ عند هيدجر ـ ليس مجموعة من الكليات entities المنفصلة، ولكنه مجموعة من العلاقات تعلو على الذاتية والموضوعية. إن الإنسان وحده هو الذي يمتلك العالم، لا بمعنى أن العالم يوجد من خلال الإدراك الإنساني، وألا تناقض هيدجر مع نفسه، وعاد إلى الذاتية التي يرفضها في الكانتية الجديدة. الإنسان يمتلك العالم بمعنى أنه يعيش فيه، ولا يدرك إلا من خلاله. إنه يبدأ من خلال إدراك وجوده الذاتي إدراك العالم حين يكشف له العالم عن نفسه، أو حين يسمح للأشياء أن تظهر. وظهور العالم وانكشافه إنما يكون من خلال اللغة (الكلام).

من الطبيعي ـ في ظل هذه النظرة ـ أن لا يكون النص الأدبي تعبيراً عن «حقيقة داخلية» كما أن الشعر لا ينقل لنا داخل الشاعر أو أحاسيسه أو تجربته، بل الأحرى أن يكون تجربة وجودية. وكما أن اللغة ـ وكذلك العالم ـ ليست موضوعية أو ذاتية، فكذلك النص لا يمكن النظر إليه على أنه تعبير ذاتي كما في الرومانسية، أو على أساس أنه تعبير موضوعي كما هو عند إليوت وديلثي، بل هو مشاركة في الحياة «تجربة وجودية» تتجاوز ـ بالمثل ـ إطار الذاتية والموضوعية[24]. وفي فهم النص وتفسيره لا نبدأ من فراغ، بل نبدأ ـ كما في فهم الوجود ـ من معرفة أولية عن النص ونوعه. حتى أولئك الذين لا يتصورون وجود مثل هذه المعرفة أو ينكرونها يبدأون من تصور أن هذا النص ـ مثلاً ـ قصيدة غنائية. ومن جانب آخر فنحن لا نلتقي بالنص خارج إطار الزمان والمكان، بل نلتقي به في ظروف محددة، نحن لا نلتقي بالنص بانفتاح صامت، ولكننا نلتقي به متسائلين. مثل هذه الأسئلة تمثل الأساس الوجودي لفهم النص، ومن ثم

---

(24) Ibid, P. 136.

لتفسيره، تماماً كما أن إدراكنا للوجود المكتمل من خلال وجودنا الذاتي يؤسس فهمنا للوجود في العالم.

ولكن كيف يتجاوز النص الأدبي خاصة - والعمل الفني عامة - إطار الذاتية والموضوعية؟

يعطي هيدجر في كتاباته المتأخرة تصوراً أوسع لطبيعة الفن وماهيته، وطابعه الوجودي[25] يرفض هيدجر التعامل مع العمل الفني باعتباره شيئاً لا علاقة له بالعالم، ولكنه من جانب آخر يؤمن بأن العمل الفني يستقل بنفسه، وهذه خاصيته الأساسية. وهو - في هذا الاستقلال - لا ينتمي للعالم، بل العالم ماثل فيه، وهو الذي يفصح عن نفسه. وفي محاولة هيدجر لفهم البنية الوجودية للعمل الفني بعيداً عن مبدعه ومتلقيه، يستخدم مفهوماً مقابلاً لمفهوم العالم هو «الأرض». وإذا كان العالم يعني الظهور والانكشاف والوضوح، فإن الأرض - في المقابل - تعني الاستتار والاختفاء. والعمل الفني قائم على التوتر الناشيء عن التعارض بين الظهور والانكشاف من جهة، والاستتار والاختفاء من جهة أخرى. إنه - من الوجهة الوجودية - يتضمن الجانبين في حالة توتر مثل الوجود تماماً الذي يفصح عن نفسه للإنسان من خلال تعارضات الوجود والعدم. الانكشاف والافصاح، والاختفاء والغموض جانبان كلاهما موجود في العمل الفني. إن العمل الفني لا يشير إلى معنى خارجه عند المبدع أو في العصر. إنه يمثل نفسه في وجوده الخاص. ولكن كيف يفصح العالم عن نفسه من خلال العمل الفني؟ يرى هيدجر أن العمل الفني يتشكل من خلال أشياء العالم مثل الأحجار أو الألوان أو الأنغام أو اللغة. ولكن هذه الأشياء - في العمل الفني - تكشف عن وجودها الحقيقي، لا باعتبارها أشياء منفصلة خاضعة للمقولات الذاتية للعقل البشري. إن الأنغام التي تؤسس العمل الموسيقي العظيم هي أنغام حقيقية أكثر من مجرد الأنغام والأصوات الأخرى. وكذلك الألوان في الرسم ألوان بمعنى أعمق من ألوان الطبيعة الثرية. إن عمود المعبد - كذلك - يكشف - بعبقرية - خاصية الحجر في ارتفاعه مدعماً سقف المعبد، وذلك بشكل أعمق من مجرد وجوده الطبيعي. هذا التجلي للأشياء في العمل

---

(25) Gadamer Hans – George. Heideger's Later Philosophical Hermeneutics. ed. by David E. Ling. University of California Press, 1976. PP. 213 – 228.

الفني يعني دخولها في شكل منتظم، في بناء وجودي، هو ما يمثل الشكل في العمل الفني. وإذا كان الشكل يمثل تجلي العالم وظهوره وانكشافه في العمل الفني، فالعمل ـ من خلال التشكيل ـ يتجاوز الذاتية والموضوعية، لأن العالم نفسه ـ باعتباره مجموعة من العلاقات ـ يتجاوز ـ بالمثل ـ إطار الذاتية والموضوعية. وإذا كانت اللغة ـ وسيط العمل الأدبي ـ هي الأخرى تتجاوز إطار الذاتية والموضوعية باعتبارها الوسيط الذي يتجلى الوجود من خلاله، فإن العمل الأدبي ـ مثله مثل العمل الفني ـ يعلو على الذاتية والموضوعية.

إن ثنائية الذات والموضوع التي تختفي في الظاهرية الوجودية عند هيدجر، تجعل مفاهيم الشكل والمضمون ـ والقائمة على نوع من الثنائية ـ غير كافية ـ باعتبارها مفاهيم تأملية قائمة على أولية الذات على الموضوع ـ لتحليل البنية الوجودية للعمل الفني. وحين نقول إن العالم يظهر في الأدب، فإن ظهوره يعد ـ في نفس الوقت ـ دخوله في شكل منتظم. وحين يتحقق الشكل فإن العمل يحقق وجوده الأرضي. ومعنى ذلك أن للعمل الفني بناءه الخاص، وأن هذا البناء هو وجوده المتميز. إن هذا الوجود لا يعني انتماء العمل الفني إلى «أنا» ذات تجربة تعني شيئاً تريد أن تقدمه من خلال العمل. إن وجود العمل الفني لا يتأسس على أي تجربة، بل الأحرى القول إنه حدث أو دفعة تبدد كل شيء يمكن أن يكون سابقاً عليها. إن وجود العمل الفني ـ أو تشكله ـ دفعة تفتح عالماً لم ينفتح من قبل. هذه الدفعة تحدث بطريقة تجعلها ثابتة.

من خلال هذا الوصف للبنية الوجودية للعمل الفني، يحاول هيدجر أن يتجنب أهواء الأستطيقا التقليدية، ومفهوم الذاتية في فلسفة الجمال الغربية. وهو يحاول ـ من جانب آخر ـ تجنب مفاهيم علم الجمال التأملية التي ترى أن العمل الفني تجل حسي للمطلق. وحين يؤسس هيدجر وجودية العمل الفني على التعارض conflict بين العالم والأرض (كبديلين للشكل والمضمون) ويؤسس بناءه على التوتر Tension القائم بينهما، فإنه يكون بذلك قد وضع أساساً لعملية الفهم وهرمنيوطيقية الفن. إن هذا التوتر الناشيء عن التعارض بين العالم والأرض (المضمون والشكل) يمثل التوتر بين الانكشاف والوضوح من جهة، والاستتار والغموض من جهة أخرى، الأمر الذي يجعل دخولنا لفهم العمل الفني عملية وجودية، يفصح فيها الوجود عن نفسه لنفسه، ما دام

المتلقي يبدأ من إدراكه لوجوده الذاتي. إن العمل الفني دفعة من خلالها تتجلى الحقيقة. إنه تجل متميز للحقيقة في العمل الفني، يختلف عن الحقيقة التي تتجلى في الفلسفة. هذا التحليل للعمل الفني يدعم اهتمام هيدجر الفلسفي الذي يهتم بفهم الوجود نفسه[26].

وإذا كان العالم ينفتح من خلال العمل الفني، فإن الانفتاح الوجودي عند المتلقي ـ من خلال وعيه بوجوده الذاتي ـ يجعل عملية الفهم ممكنة. إن الوجود الذاتي للمتلقي لحظة من لحظات الوجود الحقيقي، والعمل الفني ـ بالمثل ـ لحظة وجودية. وحين تلتقي اللحظتان يبدأ الحوار، يبدأ السؤال والجواب الذي تنكشف به حقيقة الوجود، وتتطور ـ من ثم ـ تجربتنا الوجودية في العالم. فإذا انتقلنا للنص الأدبي الذي يتجلى فيه العالم من خلال اللغة، وجدنا أنه ـ مثل العمل الفني ـ يقوم على التوتر بين الانكشاف والوضوح من جهة، والاستتار والغموض من جهة اخرى. ومهمة الفهم هي السعي لكشف الغامض والمستتر من خلال الواضح والمكشوف، اكتشاف ما لم يقله النص من خلال ما يقوله بالفعل، وهذا الفهم للغامض والمستتر يتم من خلال الحوار الذي يقيمه المتلقي مع النص.

إن عملية فهم النصوص عملية هرمنيوطيقية تدور في دائرة، هي الدائرة الهرمنيوطيقية، تتسق مع التصور الهرمنيوطيقي للوجود عند هيدجر، طالما أن النص الأدبي ـ مثله مثل العمل الفني ـ يقوم على التوتر الناشيء عن التعارض بين العالم والأرض، أو بين التجلي والاختفاء، أو بين الوجود والعدم[27].

ولقد كان لمقولات هيدجر الفلسفية وتصوراته الأساسية ـ دون شك ـ أثرها في تشكيل مفاهيمه عن الفن والأدب وفهمهما. لقد بدأ بإنكاره فكرة الوعي الذاتي كأساس لنظرية المعرفة في الفلسفة الغربية، وأراد أن يؤسس نظرية ظاهرية في المعرفة أقامها على أساس وجودي. وفي هذا التأسيس الوجودي للمعرفة اعتبر أن الفهم والوجود امران مترابطان أو متوحدان إن شئنا الدقة. في مثل هذا التصور فقدت اللغة طابعها الإنساني، وتحولت إلى طاقة وجودية تنتظم وجود العالم والانسان معاً، وكان من الطبيعي ـ في ظل هذه

---

(26) Ibid, PP. 221 - 224.

(27) Palmer, PP. 148 - 149.

النظرة - أن يستقل العمل الفني عن مبدعه، وأن يكون مجلي وجودياً، ويصبح فهم العمل الفني والأدبي - بالتالي - مهمة وجودية تثري الوجود الإنساني في العالم وفهم الإنسان لهذا الوجود. إن النص الأدبي - والعمل الفني عامة - لا يفصح عن رؤية المبدع لواقع محدد في لحظة تاريخية محددة تتجاوز - في الفن العظيم - إطار الخاص للعام، ولكنه يفصح عن الوجود بمعناه الفلسفي. وهكذا يتوحد الفن بالفلسفة في مهمتهما الوجودية. إن ربط الفن بالحقيقة بالمعنى الوجودي يغفل الخاصية المميزة للفن، ويهدد - من ثم - التمايز القائم بين الفكر والفن. ومن جانب آخر فإن إهدار ذاتية المبدع في سبيل «التجربة الوجودية» يقرب هيدجر - أكثر مما يظن - من ديلثي الذي ضحى بها في سبيل «تجربة الحياة». ومن جانب آخر فإن الدفعة التي ينطلق منها العمل الفني للوجود والتي تؤدي إلى ثباته، يمكن أن تتساوى مع تصور ديلثي للنص على أنه تحديد موضوعي Objectification لتجربة الحياة والتي تجعل عملية الفهم ممكنة. إن الفارق بين هيدجر وديلثي هو فارق من حيث الاطار العام حيث ينطلق هيدجر من مفهوم فلسفي، بينما ينطلق ديلثي من محاولة تأسيس منهج موضوعي للإنسانيات. وكان الاطار الفلسفي الذي انطلق منه هيدجر هو ذات الاطار الذي انطلق منه جادامر مع بعض التعديلات الهيجلية.

يركز جادامر بشكل أساسي على معضلة الفهم باعتبارها معضلة وجودية. يبدأ جادامر في كتابه «الحقيقة والمنهج Truth and Method» بطرح تاريخي نقدي للهرمنيوطيقا منذ شليرماخر وحتى عصره مروراً بديلثي. ويرى أن تركيز شليرماخر كان على وضع القواعد والقوانين التي تعصمنا من سوء الفهم الذي نكون أقرب إلى الوقوع فيه، خاصة إذا تباعد النص عنا في الزمان، وصارت لغته غامضة بالنسبة لنا. إن نقطة البدء - فيما يرى جادامر - ليست هي هي ما يجب أن نفعل أو نتجنب في عملية الفهم، بل الأحرى الاهتمام بما يحدث بالفعل في هذه العملية بصرف النظر عما ننوي أو نقصد[28]. إنه يبدأ من سؤال فلسفي - كما فعل هيدجر - عن علاقة الفهم بتجربتنا الكلية التي تتجاوز إطار المنهج بمعناه العلمي. إنه مهتم بالبحث عن تجربة الحقيقة التي. تتجاوز إطار المنهج العلمي المنظم، والتي تتجلى في الفلسفة والتاريخ والفن. إن

(28) Gadamer, Truth and Method. The Seaburg Press, New York. 1975. P. XVI.

هرمنيوطيقية جادامر لا تسعى ـ مثل هرمنيوطيقية ديلثي ـ للبحث عن منهج للإنسانيات، ولكنها محاولة لفهم العلوم الإنسانية على حقيقتها بصرف النظر عن المنهج، ولفهم علاقتها بتجربتنا الكلية في العالم. إن ديلثي في بحثه عن منهج موضوعي مستقل للإنسانيات في مقابلة مناهج العلوم الطبيعية قد وقع ـ فيما يرى جادامر ـ فيما حاول الهرب منه. إن عملية الفهم ـ في الإنسانيات وفي العلوم الطبيعية أيضاً ـ عملية تتجاوز إطار المنهج، إذ المنهج لا ينتج في النهاية إلا ما يبحث عنه أو لا يجيب إلا على الأسئلة التي يطرحها. إن أي منهج يتضمن إجاباته، ولا يوصلنا إلى شيء جديد. هرمنيوطيقية جادامر ـ إذن ـ تتجاوز إطار المنهج لتحليل عملية الفهم نفسها.

من هذا المنطلق يبدأ جادامر في تحليل مفهوم الحقيقة في الفن والتاريخ والفلسفة. إن الفن ـ فيما يرى جادامر ـ لا يهدف فحسب إلى المتعة الجمالية التي تنصب غالباً على الشكل عند فلاسفة الاستطيقا. ونحن في تجربة تلقّي العمل الفني لا ننفصل عن وعينا العادي لندخل في دائرة الوعي الاستطيقي الذي نحتكم إليه في رفض أو قبول العمل الفني. إن التفرقة بين الوعي الاستطيقي والوعي غير الاستطيقي ـ فيما يرى جادامر ـ تقوم على أساس من اعتبار الوعي الذاتي هو أساس كل معرفة في الفلسفة الغربية. وهي تقوم من جانب آخر على التفرقة بين مجالات الإدراك في الفن وغيره كالتاريخ والفلسفة. إن الفن لم يوجد لنقبله أو نرفضه على أساس من وعينا الجمالي الذاتي، والأعمال الفنية ـ بالمعنى الهيجلي الواسع الذي ينتظم معابد الاغريق ـ لم تبدع لأغراض جمالية خالصة، فقد كان قصد منشئيها أن يتلقى هذا الابداع على أساس ما يقوله أو يمثله من معان. إن الوعي الجمالي ـ فيما يرى جادامر ـ له مكانة ثانوية إذا قورن بالادعاء الآني للحقيقة الذي ينبع من العمل الفني نفسه. ونحن حين نتلقى العمل الفني على أساس وعينا الجمالي نغترب عنه، ذلك لأننا ننكر الحقيقة الكامنة في هذا العمل[29]. وهنا يعلن جادامر اتفاقه مع الاشتراكيين في أن الفن مرتبط بالناس، ويرى أنها فكرة أصيلة. ولكن جادامر يعني بذلك ـ بالطبع ـ شيئاً مختلفاً عما يعنيه الاشتراكيون. إنه يعني بها أن الفن يتضمن داخل إطاره الجمالي الشكلي حقيقة، هي المعنى الذي يدعيه الفن، إنه يحاول الرد على الجماليين الذين لا يرون للفن أي غاية

(29) Gadamer, Philosophical Hermeneutics

خارج إطار المتعة الجمالية مؤكداً أن الفن ـ مثل الفلسفة والتاريخ ـ يتضمن نوعاً من الحقيقة لا توجد إلا في غيره.

ولكن ما هي خصوصية الحقيقة في الفن، وكيف تغاير مثيلتها في التاريخ أو الفلسفة؟

الاجابة التي يطرحها جادامر أن الحقيقة في الفن تتجلى من خلال وسيط له استقلاله الذاتي، هذا الوسيط هو الشكل الذي يستطيع الفنان من خلاله أن يحول تجربته الوجودية إلى معطى ثابت. هذا التثبيت للتجربة الوجودية للفنان ـ من خلال الشكل ـ يجعل تلقي هذه التجربة مفتوحاً للأجيال القادمة، ويجعله عملية متكررة. إن مادة الفن ـ في عملية تشكيل التجربة وتثبيتها ـ تتغير وتتحول تحولاً حقيقياً. إن ما كان موجوداً من قبل لم يعد له وجود ولم يبق إلا ما هو موجود الآن بشكل ثابت. إن جادامر ـ على عكس هيدجر ـ لا يعني بمادة الفن الأنغام والحجارة والألوان، ولكنه يعني بها الحقيقة الوجودية التي يشكلها الفنان في العمل الفني. هذه الحقيقة تتغير وتتحول تحولاً كاملاً وتنصهر في الشكل وتصبح معطى جديداً ثابتاً قابلاً للمشاركة **«إن انصهار الحقيقة أو الوجود الماثل في الشكل يكون كاملاً لدرجة أن الناتج يكون شيئاً جديداً. وهذا الاستقلال الواضح للعمل الفني ليس استقلالاً معزولاً بلا هدف سوى المتعة الجمالية، ولكنه وسيط للمعرفة بالمعنى العميق. وتجربة المتلقي للعمل الفني تجعل هذه المعرفة ممكنة ويمكن المشاركة فيها»**[30].

إن عملية التلقي ـ في هذا التصور ـ ليست متعة جمالية خالصة تنصب على الشكل، ولكنها عملية مشاركة وجودية تقوم عل الجدل بين المتلقي والعمل. إن عملية التلقي تفتح لنا عالماً جديداً، وتوسع ـ من ثم ـ أفق عالمنا وفهمنا لأنفسنا في نفس الوقت. إننا نرى العالم «في ضوء جديد» كما لو كنا نراه للمرة الأولى. حتى الأشياء العادية والمألوفة في الحياة تظهر في ضوء جديد في العمل الفني. ومعنى ذلك أن العمل الفني ليس عالماً منفصلاً عن عالمنا الذاتي، إننا في تلقي العمل الفني لا نواجه عالماً جديداً غريباً، ننفصل فيه عن أنفسنا خارج الزمن، أو ننفصل فيه عن غير

---

(30) Palmer, PP. 170 - 171.

الاستطيقي. إننا ـ على العكس ـ نكون أكثر حضوراً. ونحقق فهماً أعمق لأنفسنا حين ندخل ـ من خلال العمل الفني ـ إلى وحدة وذاتية الآخر باعتبارها عالماً. إننا حين نفهم عملاً فنياً عظيماً نستحضر ما سبق أن جربناه في حياتنا، ويتوازن ـ من ثم ـ فهمنا لأنفسنا. إن عملية الجدل في فهم العمل الفني تقوم على أساس من السؤال الذي يطرحه علينا العمل نفسه، السؤال الذي كان سبب وجوده[31]. هذا السؤال يفتح عالم تجربتنا الوجودية لتلقي العمل، وتنصهر التجربتان في ناتج جديد هي المعرفة التي يثيرها فينا العمل. وهذه المعرفة ليست كامنة في العمل نفسه، أو في تجربتنا وحدها. ولكنها مركب جديد ناتج عن التفاعل بين تجربتنا والحقيقة التي يجسدها العمل. هذه المعرفة لم تكن ممكنة لولا تجسد تجربة المبدع الوجودية في وسيط ثابت هو الشكل وهو الذي يجعل عملية المشاركة ممكنة.

ولكي يؤكد **جادامر** دور العمل الفني كوسيط ثابت يستشهد بظاهرة اللعب ويحللها، هذا التحليل يكشف لنا بشكل أوضح بعض جوانب تصور جادامر لدور المبدع والمتلقي والعمل نفسه في ظاهرة الفن. إن اللعب ليس مجرد نشاط إبداعي للتسلية والمتعة. إنه يتضمن نوعاً من الجدية، إذا تجاهلها أحد المشاركين يفسد اللعبة. وللُّعبة أيضاً ديناميكيتها المستقلة وأهدافها المنفصلة عن وعي اللاعبين المشاركين فيها. إن اللعبة ليست موضوعاً في مواجهة ذات اللاعب ولا تخضع لذاتيته. إن اللاعب يختار أي نوع من اللعب يريد أن يشارك فيه، ولكنه حين يدخل اللعبة يصبح محكوماً بقوانينها الذاتية. وتصبح اللعبة هي السيد المتحكم في اللاعبين والموجه لحركاتهم. إن مشاركة اللاعبين في اللعبة هي التي تمثلهم في الوجود. ولكن ما هو ماثل أمام المتفرجين ليس ذاتية اللاعبين، ولكنها اللعبة نفسها بقوانينها التي تتجاوز ذاتية اللاعبين والمتفرجين معاً. إن روح اللعبة يصبح هو المسيطر، وهدفها هو نقل الحقيقة التي تمثلها، الحقيقة التي تحولت إلى شكل هو اللعبة نفسها. إن دور اللاعب يصبح دوراً هامشياً يتمثل في اختياره المبدئي للعبة التي يريدها، ويتمثل في مدى الحرية التي يستطيع ممارستها داخل قانون اللعبة. واللعبة بقوانينها الذاتية وروحها الداخلية هي الأساس الذي يتجاوز اللاعبين. وتمثل اللعبة في شكل يجعل إمكانية

(31) Ibid, PP. 167 - 168.

المشاركة فيها ـ من جانب المتفرج ـ ممكنة بشرط أن يكون عند المتفرج وعي ما سابق على حدث «الفرجة»[32].

دور المبدع في العمل الفني كدور اللاعب في اللعب. إنه يبدأ بمحاولة تشكيل تجربته الوجودية. ولكن هذه التجربة تستقل ـ في تشكلها ـ عن ذاتية المبدع، لتتحول إلى وسيط له ديناميائه وقوانينه الداخلية. هذا الوسيط الماثل في الوجود ـ الشكل الفني أو اللعبة ـ هو الذي يجعل عملية التلقي ممكنة. ولكن التلقي بدوره لا يبدأ من فراغ. بل يبدأ من تجربة العمل الفني، كما أن المتفرج لا بد أن يكون على وعي ما بقوانين اللعبة وأهدافها حتى يمكنه المشاركة فيها. إن العمل الفني ـ وكذلك اللعبة ـ يبدأ من المبدع (أو اللاعب) وينتهي إلى المتلقي (أو المتفرج) من خلال وسيط ـ هو الشكل ـ محايد إلى حد كبير. هذا الوسيط ثابت مما يجعل تلقيه عملية ممكنة ومتكررة في نفس الوقت من جيل إلى جيل. وبالتالي فالحقيقة التي يتضمنها العمل الفني ـ كمثيلتها في الفلسفة والتاريخ ـ حقيقة ليست ثابتة، ولكنها تتغير من جيل إلى جيل ومن عصر إلى عصر طبقاً لتغير أفق التلقي وتجارب المتلقين ولكن الوسيط أو الشكل الفني الثابت هو الذي يجعل عملية الفهم ممكنة.

ومن نفس المنطلق ينقد جادامر فكرة الوعي التاريخي الذي يقوم على أساس منهجي فحواه التخلص من النوازع والأهواء الذاتية لتجربتنا الحاضرة، والتي تلون حكمنا على التاريخ. وبالتالي لا تجعلنا قادرين على رؤية الماضي رؤية موضوعية. يرى جادامر ـ على العكس ـ أن الأهواء والنوازع ـ بالمعنى الحرفي ـ هي التي تؤسس موقفنا الوجودي الراهن الذي نطلق منه لفهم الماضي والحاضر معاً. إن المنهج العلمي الصارم حين يطالب المؤرخ بالتخلص من أهوائه ونوازعه وكل ما يشكل أفق تجربته الراهن لا يفعل أكثر من أن يترك مثل هذه النوازع تمارس فعلها في الخفاء بدلاً من مواجهتها باعتبارها عوامل أصيلة في تأسيس عملية الفهم. إن هذا المنهج ـ مثله مثل الوعي الاستطيقي ـ يجعلنا في حالة غربة عن الظاهرة التاريخية التي ندرسها. ويبرهن جادامر على أن هذا المنهج لم يتحقق في الأعمال التاريخية التي كتبها معتنقوه حيث نجد في تاريخهم دوماً صدى للاتجاهات السياسية للعصر الذي كتبت فيه هذه

(32) Gadamer. Truth and Method, P.P. 91 - 108.

التواريخ[33].

إن التاريخ ـ فيما يرى جادامر ـ ليس وجوداً مستقلاً في الماضي عن وعينا الراهن وأفق تجربتنا الحاضرة. ومن جانب آخر فإن حاضرنا الراهن ليس معزولاً عن تأثير التقاليد التي انتقلت إلينا عبر التاريخ. إن الوجود الإنساني تاريخي ومعاصر في نفس الوقت، ولا يستطيع الإنسان تجاوز أفقه الراهن في فهم الظاهرة التاريخية، لا يستطيع أن يتحول إلى الماضي ليكون مشاركاً فيه ويفهمه فهماً موضوعياً. إن التقاليد التي انتقلت إلينا عبر الزمن هي المحيط الذي نعيش فيه، وهي التي تشكل وعينا الراهن، ونحن ـ من ثم ـ حين نبدأ من أفقنا الراهن لفهم الماضي لا نكون في غيبة عن التقاليد والتاريخ. إن الإنسان يعيش في إطار التاريخية Historicality. وهذه التاريخية هي المحيط غير الظاهر الذي يعيش فيه، تماماً كالماء الذي يعيش فيه السمك دون أن يدركه لأنه غير ظاهر له. وعلى ذلك فإن فهمنا للتاريخ لا يبدأ من فراغ، بل يبدأ من الأفق الراهن الذي يعتبر التاريخ أحد مؤسساته الأصيلة.

إن علاقتنا بالتاريخ ـ وفهمنا له ـ تقوم على الجدل والحوار، لا على الإنصات السلبي، تماماً كما أن تلقينا للعمل الفني عملية جدلية تقوم على ما يطرحه علينا من أسئلة هي التي شكلت وجوده. إن التاريخ مثله مثل الشكل في العمل الفني وسيط يمكن المشاركة في فهمه.

وكما يعيش الإنسان ويحقق وجوده من خلال فهم التاريخ والفن بدءاً من وعيه الراهن، يعيش في إطار اللغة. إن جادامر يرفض ـ مثل هيدجر ـ الوظيفة الدلالية للغة، ويؤكد على العكس، أن اللغة لا تشير إلى الأشياء، بل الأشياء تفصح عن نفسها من خلال اللغة. وفهمنا لنص أدبي لا تعني فهم تجربة المؤلف، بل تعني فهم تجربة الوجود التي تفصح عن نفسها من خلال النص. النص الأدبي ـ والشكل الفني ـ وسيط ثابت بين المبدع والمتلقي، وعملية الفهم متغيرة طبقاً لتغير الآفاق والتجارب. ولكن ثبات النص ـ كشكل ـ هو العامل الأساسي لجعل عملية الفهم ممكنة.

إن جادامر ـ كما سبقت الإشارة ـ ينطلق من أسس هيدجر الفلسفية التي تقيم

---

(33) Gadamer, The Scope of Hermeneutical Reflection, in «Philosophical Hermeneutics», P. 6.

الوجود على أساس هرمنيوطيقي، وتقيم الهرمنيوطيقا على أساس وجودي، غير أن جادامر ـ متأثراً بجدلية هيجل ـ أقام تأويليته على أساس جدلي سواء في الفلسفة أو التاريخ أو الفن. إن نظرته للفن واعتباره وسيطاً بين المتلقي والمبدع قد أهدرت ـ دون شك ـ جوانب كثيرة في عملية الابداع. إن دور الفنان يتضاءل لكي يكون هامشياً، كما أن الشكل الذي تتجسد من خلاله تجربة الوجود في الفن يصبح مجرد وسيط حامل للمضمون. واهتمام جادامر بقضية الحقيقة ـ في مواجهة النزعة الشكلية عند الجماليين ـ لم يمكنه من الكشف عن كيفية تجسد هذه الحقيقة الوجودية في الشكل. ومن جهة أخرى فإن التعامل مع العمل الفني، باعتباره تجسيداً لتجربة وجودية، يغفل تاريخية المبدع الزمانية والمكانية. إن تجربة المبدع الوجودية ـ لو سلمنا بأسبقيتها على أي فعل من أفعال الوجود ـ تتم في إطار اجتماعي محدد. . ولا تتم في العالم بمعناه الواسع الفضفاض. إن التاريخية عند جادامر وهيدجر، تاريخية الوجود الإنساني، تاريخية زمانية تعني تراكماً لخبرة الوجود في الزمن، ولا تعني التاريخية المشروطة بالوجود المادي لجماعة انسانية في ظروف اقتصادية واجتماعية محددة. إن التاريخية ـ هنا ـ تاريخية مثالية متعالية، وفكرة الجدل التي يقوم على أساسها الفهم عند جادامر هي جدلية مثالية هيجلية.

إن ما أنجزه كل من هيدجر وجادامر ـ بحق ـ أنهما أسسا عملية الفهم على أساس وجودي. ويبقى أن يفهم الوجود الإنساني نفسه بشكل أكثر تحدداً بعيداً عن الميتافيزيقية المتعالية لفكرة الوجود عندهما. إن الوجود الإنساني مشروط بلحظة تاريخية معينة، وبإطار اجتماعي يحدد شروط هذا الوجود وآفاقه. هذه الشروط تحدد نقطة البداية للإدراك والمعرفة. ليس الإنسان ـ بما هو ذات متعالية ـ هو مؤسس الوجود الخارجي في عملية الإدراك، وليس هناك أي أولية مسبقة في عملية المعرفة، بل كل من الذاتي والموضوعي في حالة علاقة جدلية محكومة بالشروط الموضوعية المادية والتاريخية التي تتم فيها المعرفة. ومن هذا المنطلق يمكن أن يتعدل تصورنا لطبيعة الفن، وننظر إليه باعتباره تعبيراً عن رؤية ذات متميزة محددة. وبالتالي لا نسلم ـ مع هيدجر وجادامر ـ باستقلالية العمل الفني عن مبدعه، وإن كنا نسلم أن العمل العظيم يتجاوز إطار الجزئي والخاص والتاريخي إلى الكلي والعام والإنساني. ونسلم بالمثل مع هيدجر وجادامر أن موقف المفسر ـ لا بالمعنى الوجودي بل بالمعنى التاريخي ـ

عامل في فهم العمل الفني، وشرط محدد لا غناء عنه في أي فهم. إن إقامة الهرمنيوطيقا ـ عند جادامر ـ على أساس جدلي إضافة حقيقية، ولكنها تحتاج لتأسيس هذا الجدل على أساس مادي يضيف لنظرية الفن في الواقعية الاشتراكية جدلية علاقة الناقد ـ كموقف من الواقع مصاغ في شكل مذهب نقدي ـ بالنص الأدبي أو العمل الفني.

(5)

في مواجهة هرمنيوطيقية جادامر الجدلية التي لا تهتم بالمنهج، كان المنهج هو رد الفعل في الجدل المعاصر جداً حول الهرمنيوطيقا. وإذا كان شليرماخر قد تعامل مع الهرمنيوطيقا باعتبارها علماً أو فناً يصوغ قواعد وقوانين تعصمنا من سوء الفهم، وإذا كان لثي قد أقام الهرمنيوطيقا على أساس أنها الخاصية المميزة للإنسانيات في مواجهة المناهج الوصفية للعلوم الطبيعية ـ فإن مفكري الهرمنيوطيقا المعاصرين مثل بيتي Betti وبول ريكور وهيرش، الأول في ايطاليا، والثاني في فرنسا، والثالث في الولايات المتحدة الأمريكية، يسعون لإقامة نظرية «موضوعية» في التفسير. إنهم ـ مثل شليرماخر ـ يحاولون إقامة الهرمنيوطيقا علماً لتفسير النصوص يعتمد على منهج موضوعي صلب، يتجاوز عدم الموضوعية التي أكدها جادامر. إن الهرمنيوطيقا عند هؤلاء المفكرين لم تعد قائمة على أساس فلسفي، ولكنها صارت ـ ببساطة ـ علم تفسير النصوص، أو نظرية التفسير.

يركز بول ريكور اهتمامه أساساً على تفسير الرموز. وهو يفرق بين طريقتين للتعامل مع الرموز، الأولى هي التعامل مع الرمز باعتباره نافذة نطل منها على عالم من المعنى، والرمز في هذه الحالة وسيط شفاف ينم عما وراءه. هذه الطريقة يمثلها بولتمان Bultman في تحطيمه للأسطورة الدينية في العهد القديم والكشف عن المعاني العقلية التي تكشف عنها هذه الأساطير، وهذه الطريقة يطلق عليها ريكور Dymythologizing. والطريقة الثانية يمثلها كل من فرويد وماركس ونيتشه، وهي التعامل مع الرمز باعتباره حقيقة زائفة لا يجب الوثوق بها، بل يجب إزالتها وصولاً إلى المعنى المختبىء وراءها Dymystification. إن الرمز في هذه الحالة لا يشف عن المعنى بل يخفيه ويطرح بدلاً منه معنى زائفاً. ومهمة التفسير هي إزالة المعنى الزائف السطحي وصولاً إلى المعنى الباطني الصحيح. لقد شككنا فرويد في الوعي باعتباره مستوى

سطحياً يخفي وراءه اللاوعي. وفسر كل من ماركس ونيتشه الحقيقة الظاهرة باعتبارها زائفة ووضعا نسقاً من الفكر يقضي عليها ويكشف عن زيفها[34].

وإذا كان تفسير الرموز عند بولتمان أو فرويد ونيتشه وماركس ينصب على الرموز بمعناها العام اللغوي والاجتماعي، فإن تعريف ريكور للرمز يشترط أن يكون الرمز معبراً عنه باللغة، ومن ثم ينصب التفسير عنده على تفسير الرموز في النصوص اللغوية، وهذه هي غاية الهرمنيوطيقا. إن الرمز ـ فيما يقول ريكور ـ «أي بنية من الدلالة يدل فيها المعنى الحرفي والأولي والمباشر ـ بالإضافة إلى ذلك ـ على معنى ثانوي مجازي غير مباشر، لا يمكن الوصول إليه إلا من خلال المعنى الأول»[35]، ومعنى ذلك أنه يتابع بولتمان في اعتباره الرمز شفافاً عن معناه الباطن. إن المعنى الأول الظاهر والحرفي ليس زائفاً، ولكنه وسيلتنا الوحيدة للوصول إلى المعنى الباطن. وعلى هذا فهدف التفسير وغايته ليس هو تحطيم الرمز، بل البدء به. إن عملية التفسير تقوم «على حل شفرة المعنى الباطن في المعنى الظاهر، وفي كشف مستويات المعنى المتضمنة في المعنى الحرفي»[36].

إن عملية التفسير تنصب على النصوص اللغوية، وتقوم على تحليل المعطيات اللغوية للنص، ولكنها تهدف إلى الكشف عن مستويات المعنى الباطني. وهذا يقودنا لمفهوم ريكور للدلالة اللغوية. ويرفض ريكور الفهم البنيوي للغة على أساس أنها نظام مغلق من العلاقات لا يدل على شيء خارجه. لقد انتهت البنيوية ـ فيما يرى ريكور ـ إلى أن جعلت اللغة تؤسس عالماً بذاتها، عالما تشير فيه كل وحدة إلى وحدات أخرى داخل نفس النظام طبقاً للتفاعل بين التعارضات والخلافات المؤسسة للنظام. لم تعد اللغة باختصار شكلاً للحياة، ولكنها صارت نظاماً قائماً على الاكتفاء الذاتي للعلاقات الداخلية[37]. لقد ركزت البنائية ـ في التحليل اللغوي ـ على اللغة Longe لا على

---

(34) Palmer, P. 44.

(35) (36) Ricoeur. Paul, Existence and Hermeneutics. in «The Philosophy of Paul Ricoeur» ed. by Charles E. Reagan and David Steward. Beacon Press Boston. 1978. P. 98.

(37) Ricoeur. Interpretation Theory. The Texas Christian University Press, 4th. Print ing. 1976. P. 6.

الكلام Parole باعتبار أن اللغة تمثل النظام، أما الكلام فيمثل حدثاً لغوياً. النظام يمثل الثبات والقابلية للفهم، أما الحدث فهو فان ويستعصي على الفهم. ومن هذا المنطلق يبدأ ريكور في تأسيس نظريته في المعنى. إن الحدث اللغوي يتجلى في الجملة Predication، هذه الجملة ليست مجموع كلماتها، ولكنها كينونة مستقلة. إنها قد تشير إلى الحدث اللغوي ولكن هذا الحدث لا يفنى ويبقى في الجملة. والعلاقة بين المعنى والحدث اللغوي علاقة جدلية. إن اللغة لا تتكلم، ولكن الناس يتكلمون، والحدث اللغوي يشير في جانب منه إلى المتكلم، وفي جانب منه إلى الكلام، والعلاقة بينهما علاقة تأثير متبادل. إن المتكلم يختار من بين الإشارات Sings اللغوية واحدة دون أخرى، ويقيم بينها وبين الإشارة الأخرى التي يختارها أيضاً علاقة. هذه العلاقة من صنع المتكلم، . . . . ويتجلى دور المتكلم في اللغة في أمثلة عديدة يسوقها ريكور. إن الضمير «أنا» مثلاً ليس مفهوماً لغوياً، ولكنه يشير إلى المتكلم في الحدث اللغوي، ولا يمكن استبداله مثلاً بقولنا «الذي يتكلم الآن». ومع ذلك فإنه يكتسب معنى جديداً في كل حدث لغوي ليشير إلى المتكلم في هذا الحدث الخاص. وهناك أدوات نحوية أخرى تشير إلى علاقة الحدث اللغوي بالمتكلم مثل استخدام صيغة المضارع للدلالة على «الآن»[38]. وإذا كان الحدث اللغوي، والجملة من ثم، يشيران إلى المتكلم فهناك معنى في الكلام يشير إلى المعنى عند المتكلم، ولكنه قد لا يتطابق معه.

ينتقل ريكور من مستوى الكلام إلى مستوى النص المكتوب، الذي يعد - من الوجهة الحضارية - تثبيتاً Fixation للكلام، أو تثبيتاً للحدث اللغوي. وينتهي إلى أن النص المكتوب - وإن أشار إلى كاتبه كما يشير الحدث اللغوي إلى المتكلم - يحمل في طياته استقلاله من حيث المعنى. هذا الاستقلال يحمل في طياته أهمية عظيمة بالنسبة للهرمنيوطيقا، حيث يبدأ التفسير من فض مغلق هذا العالم من المعنى المستقل[39].

وهكذا ينتهي ريكور إلى ربط النص بالكاتب، ويؤكد في نفس الوقت استقلاله من حيث المعنى. وتصبح مهمة المفسر هي النفاذ إلى عالم النص وحل مستويات

---

(38) Ibid, P. 13.

(39) Ibid. P. 30.

المعنى الكامن فيه، الظاهر والباطن، الحرفي والمجازي، المباشر وغير المباشر. وتتساوى عند ريكور - من الوجهة الهرمنيوطيقية - النصوص الأدبية والأساطير والأحلام، طالما أن هذين الأخيرين قد تجسدا في شكل لغوي.

ومن تركيز ريكور على المعنى في الأساطير والأحلام يتحدى البنائية على أساس أنها - في بحثها عن البنية - تغفل معضلة المعنى الكامن وراء هذه الأساطير. ويستدل على ذلك بالتراث التلمودي العبري قائلاً إن المنهج البنائي لا يستطيع الكشف عن معاني الرموز الموجودة في هذا التراث، وتستطيع الهرمنيوطيقا وحدها الكشف عن هذا المعنى باعتباره معنى تاريخياً. ويرد ليفي شتراوس بأن المعنى ليس هو الظاهرة الأساسية، لأنه ظاهرة متحولة Reducable غير ثابتة، وأن اللامعنى كامن دوماً خلف كل معنى والعكس ليس صحيحاً[40]، ويقصد ليفي شتراوس بتحول المعنى وعدم ثباته أنه متغير من عصر لعصر، وأن الباحث الخارجي Outsider، بعكس ابن المجتمع Insider غير قادر على اكتشاف المعنى في الظاهرة، ومن ثم فعليه البحث عن بنيتها وصولاً إلى النظام.

وكان لهذا الهجوم على البنائية أثره في ربط جولدمان بين المعنى والبنية، فهو يقرر أن المعنى مسألة ضرورية في البنية، ومن الواضح أننا حين نقول إن النشاط الإنساني له معنى نسلم أيضاً أن هذا المعنى جزء من البنية. ومن الضروري الإشارة إلى أن جولدمان عدل من مفهوم البنية نفسها وربطها بالوعي الإنساني. وليس الوعي الإنساني عند جولدمان مفارقاً لموقع الإنسان في طبقة محددة في مجتمع معين. إن الكاتب كما يراه جولدمان ذات متميزة يتجلى فيها وعي الطبقة، ولكن هذا الوعي يعبر عنه - في الفن - من خلال البنية وليس في انفصال عنها[41].

ولقد كان لتركيز ريكور على استقلال المعنى في النص وتعدد مستوياته، مع التسليم بعلاقته بمؤلفه، أثره في نظريته في التفسير، حيث أغفل علاقة المفسر بالنص، واعتبر أن مهمة التفسير هي النفاذ إلى مستويات المعنى في النص بوسائل

(40) Wolf, Janet, Hermeneutic Philosophy And the Sociology of arts, routledge and Kegan paul London and Boston. 1975, PP. 74 - 78.

(41) Ibid, PP. 77 - 88.

التحليل اللغوي. ومن الواضح أن ريكور كان ينطلق من رد فعل للبنائية، حاول فيه أن يؤسس نظرية لتفسير النص تركز اهتمامها على المعنى بدلاً من البنية، وكان هذا لقاءه مع الهرمنيوطيقا وبالتالي خلافه مع جادامر الذي رفض فكرة المنهج واعتبر عملية الفهم ـ الهرمنيوطيقا ـ مسألة تتجاوز إطار المنهج.

وتتزايد عند هيرش نغمة الدفاع عن المؤلف في مواجهة إهماله لحساب التجربة الحية عند ديلثي، أو تجربة الوجود عند هيدجر، أو لحساب النص في النقد المعاصر. ويرى أن إهمال المؤلف نابع من تصور أن معنى العمل الأدبي يختلف من ناقد لناقد، ومن عصر لعصر، بل يختلف عند المؤلف نفسه من مرحلة لأخرى. ولكي يتغلب على هذه المعضلة يقيم تفرقة بين المعنى Meaning والمغزى Significance، ويرى أن مغزى النص الأدبي قد يختلف، ولكن معناه ثابت. ويرى أن هناك غايتين منفصلتين تتصلان بمجالين مختلفين. مجال النقد الأدبي وغايته الوصول إلى مغزى النص الأدبي بالنسبة لعصر من العصور، أما نظرية التفسير فهدفها الوصول إلى معنى النص الأدبي. إن الثابت هو المعنى الذي يمكن الوصول إليه من خلال تحليل النص، أما المتغير فهو المغزى. إن المغزى يقوم على أنواع من العلاقة بين النص والقارىء، أما المعنى فهو قائم في العمل نفسه، وحين نزعم أن معنى النص قد تغير بالنسبة لمؤلفه، فإننا نقصد المغزى على أساس أن المؤلف ـ في هذه الحالة ـ تحول إلى قارىء ومن ثم تغيرت علاقته بالنص[42].

ويقيم هيرش ـ من جانب آخر ـ تفرقة بين المعنى الذي أراده المؤلف (القصد) وبين المعنى الكامن في النص، ولا يهمنا ـ في النص الأدبي ـ ما يعنيه المؤلف، أو ما كان يقصده، أو ما أراد أن يعبر عنه وإنما الذي يعنينا بحق هو المعنى كما يعبر عنه النص. وهذا المعنى يمكن الوصول إليه من خلال فحص الاحتمالات العديدة التي يمكن أن يعنيها النص. ويجب على التفسير أو الهرمنيوطيقا أن تأخذ على عاتقها هذه المهمة، وأن تترك مجال مغزى النص بالنسبة للقارىء أو للعصر للنقد الأدبي. أن خطأ ديلثي وجادامر ـ عند هيرش ـ أنهما خلطا بين مجال الهرمنيوطيقا (نظرية التفسير) وبين مجال النقد الأدبي.

(42) Hirsh, E.D.JR, Validity in Interpretation, Yale University press, 1969. PP. 1 – 10.

في هذا يتفق هيرش مع بيتي Betti في ضرورة أن تركز الهرمنيوطيقا مجال دراستها على معنى النص وصولاً إلى تفسير موضوعي لا يتدخل فيه المفسر ليفرض رؤيته على النص. إن بيتي يريد أن يعيد الهرمنيوطيقا إلى مجالها الطبيعي كما كانت عند شليرماخر في التركيز على فهم النصوص. ويرى كل من بيتي وهيرش أن المنهج الفيلولوجي هو المنهج الأمثل لتفسير النصوص. ويعد الجدل بين كل من بيتي وجادامر هو الصراع القائم في الفكر المعاصر في مجال الهرمنيوطيقا والذي يشدها إلى اتجاهين: اتجاه بيتي وهيرش في التركيز على النص والمؤلف، واتجاه جادامر في البدء من موقف المفسر الراهن باعتبار هذا الموقف (الوجودي) هو المؤسس المعرفي لأي فهم[43].

وهكذا بدأت الهرمنيوطيقا ـ عند شليرماخر ـ بالبحث عن القوانين والمعايير التي تؤدي إلى تفسير صحيح وانتهت ـ في تطورها الأخير ـ إلى وضع نظرية في تفسير النصوص الأدبية. ولكنها بين البداية وتطورها المعاصر فتحت آفاقاً جديدة من النظر، أهمها ـ في تقديرنا ـ لفت الانتباه إلى دور المفسر، أو المتلقي في تفسير العمل الأدبي والنص عموماً. وتعد الهرمنيوطيقا الجدلية عند جادامر بعد تعدلها من خلال منظور جدلي مادي، نقطة بدء أصيلة للنظر إلى علاقة المفسر بالنص لا في النصوص الأدبية، ونظرية الأدب، فحسب، بل في إعادة النظر في تراثنا الديني حول تفسير القرآن منذ أقدم عصوره وحتى الآن، لنرى كيف اختلفت الرؤى، ومدى تأثير رؤية كل عصر ـ من خلال ظروفه ـ للنص القرآني. ومن جانب آخر نستطيع أن نكشف عن موقف الاتجاهات المعاصرة من تفسير النص القرآني، ونرى دلالة تعدد التفسيرات ـ في النص الديني والنص الأدبي معاً ـ على موقف المفسر من واقعه المعاصر، أياً كان ادعاء الموضوعية الذي يدعيه هذا المفسر أو ذاك.

---

(43) Palmer, PP. 46 – 66.

العلامات في التراث:

دراسة استكشافية

قد يبدو العنوان ـ لأول وهلة ـ غريباً لما يتضمنه من مفارقة، فعلم العلامات ـ السيميوطيقا ـ علم جديد يزعم لنفسه القدرة على دراسة الإنسان دراسة متكاملة، وذلك من خلال دراسة أنظمة العلامات التي يبتدعها الإنسان ليدرك بها واقعه ويدرك بها نفسه، فكيف نربط هكذا بين هذا العلم الجديد وبين التراث العربي؟ وما قيمة هذا الربط وما جدواه؟ أهو وهم التأصيل الذي يتنازعنا، فكلما أتتنا صيحة من الغرب هرعنا إلى تراثنا نلوذ به ونحتمي كأن المعرفة لا تستقر في وعينا إلا إذا كان لها سند من تراثنا حقيقي أو وهمي؟

تلك أسئلة لا مفر من مواجهتها ونحن نعيد من حين إلى حين النظر في تراثنا ونعود إلى تأمله وتفسيره وتقويمه. وهذه العودة المستمرة ليست نزقاً طائشاً نابعاً من عدم النضج وعدم الاستقلال، ولكنها عودة نابعة من ضرورة وجودية وضرورة معرفية في نفس الوقت. فليس التراث في الوعي المعاصر قطعة عزيزة من التاريخ فحسب، ولكنه ـ وهذا هو الأهم ـ دعامة من دعامات وجودنا، وأثر فاعل في مكونات وعينا الراهن، وأثر قد لا يبدو للوهلة الأولى بينا واضحاً، ولكنه يعمل فينا في خفاء ويؤثر في تصوراتنا شئنا ذلك أم أبينا. لذلك يتعين علينا أن نتحرك دائماً حركة جدلية تأويلية بين وعينا المعاصر وبين أصول هذا الوعي في تراثنا. هذه الحركة يتحتم عليها ألا تغفل المسافة الزمنية التي تفصلنا عن التراث، وعليها في نفس الوقت ألا تقع في أسر هذا التراث رفضاً أو قبولاً غير مشروط، فالتراث ـ في النهاية ـ ملك لنا، تركه لنا أسلافنا لا ليكون قيداً على حريتنا وعلى حركتنا، بل لنتمثله ونعيد فهمه وتفسيره وتقويمه من منطلقات همومنا الراهنة.

وإذا كان هذا هو الموقف الذي يتعين علينا أن ندرس التراث من خلاله، فهذا الموقف نفسه هو الذي يتعين علينا أن نفهم تراث الآخرين من خلاله. والآخرون هنا هم الأغيار الذين يتحتم أن نواجههم ونناقشهم مستهدفين من هذا الحوار مزيداً من

الفهم لأنفسنا أولاً ولهم ثانياً. والذات الثقافية لا تدرك نفسها عادة إلا في مواجهة الآخر وبالحوار معه. هكذا كان شأن أسلافنا مع حضارات عصرهم والحضارات التي سبقتهم، فاستطاعوا من خلال هذا الحوار أن يصوغوا حضارتهم وثقافتهم، وأن يضيفوا لمجمل الحضارة الإنسانية زاداً جديداً وطاقة فريدة.

من هذا المنطلق يصبح هذا الحوار الذي ننوي إقامته بين السيميوطيقا ـ ذلك العلم الغربي ـ وبين التراث العربي حواراً مشروعاً. وتنبع مشروعية هذا الحوار أيضاً من حقيقة وضعيتناالثقافية الراهنة، تلك الوضعية التي يحكمها اتجاهان لا ثالث لهما، فهي في جانب منها تتعامل مع ثقافة الغرب بوصفها ثقافة التقدم والحضارة التي يتحتم تقليدها في كل جوانبها، ويتحتم تقليد منهجها تقليداً أعمى واستيرادها دون وعي بحقيقة التميز الثقافي وأبعاده، ودون إدراك لتميز الهموم التي يواجهها الفكر والثقافة في الواقع العربي. وفي هذا الاتجاه يصبح «الانفتاح الثقافي» مستوى من مستويات «الانفتاح الاقتصادي» وتبريراً له وتكريساً لقوى التخلف المستفيدة منه. والاتجاه الثاني في ثقافتنا اتجاه يأخذ رد الفعل النقيض فيلوذ بالتراث محتمياً ويكرر مقولاته ويتبنى بعض مفاهيمه دون وعي بأن هذه المقولات وتلك المفاهيم لم تكن إلا صياغة لهموم العصر ومواجهة لتحديات الواقع الذي كان يحياه الأسلاف. ولا يقف هذان الاتجاهان دائماً موقف التقابل والتضاد، فأحياناً ما نجدلممثلي الاتجاه الأول نظرات في التراث: نظرات سطحية تنتهي أحياناً إلى الإعلاء من شأنه كنوع من التكفير غير الواعي عن ذنب الاغتراب، وأحياناً أخرى نجد عند ممثلي الاتجاه الثاني نزوعاً إلى الظهور بمظهر المتفتحين على تراث الغرب وفهم مقولاته وتصوراته ويحلو لهم أحياناً مقارنة التراث بما فهموه عن الغرب فيبدو لهم التراث حاملاً لكل ما جاء به فكر الغرب سابقاً للغرب بقرون عديدة.

إن كلا الاتجاهين في ثقافتنا له خطره الأكيد والواضح في أنهما يهدران ظروف الواقع الموضوعي الراهن ويؤديان إلى تجاهل الحاضر، إما بالاتجاه إلى قبلة الغرب، أو بالالتفات صوب الماضي في التراث. ولا خلاص من هذا المأزق إلا بأن يكون الحوار النابع من موقفنا الراهن هو وسيلتنا للتعامل مع الغرب وثقافته من ناحية، وللتعامل مع مفاهيم تراثنا وتصوراته من ناحية أخرى. وعلينا أن ندرك أن مستويات التعامل قد تختلف، فالغرب رغم معاصرتنا له في الزمان، ورغم ما تؤدي إليه أجهزة

الاتصال الحديثة من أيهام بالتقارب في المكان يجب النظر إلى ثقافته بوصفها تراثاً مغايراً له ظروفه الموضوعية التي لا يفهم هذا التراث إلا بفهمها. ورغم تباعدنا في الزمان عن تراثنا فإن له حضوراً في وعينا الراهن لا نستطيع أن نتجاهله ولا يمكن أن نغفله.

ليس الهدف من هذه الدراسة إذا إثبات نِدِّيَّة التراث للفكر الغربي، وليس أيضاً تفسير التراث في ضوء مفاهيم الغرب عن طريق التأويلات المستكرهة التي تغفل طبيعة التراث وتتجاهل ظروفه الموضوعية ومنطقة الداخلي الخاص. وإنما الهدف مزيد من الوعي بهذا التراث واستكشاف بعض جوانبه التي يمكن أن تساعدنا السيموطيقا على اكتشافها. وإعادة اكتشاف بعض جوانب التراث أمر مشروع ومرهون بحركة وعينا المعاصر طالما أن علاقتنا بالتراث لا تساوي العلاقة بالآخر. وإعادة اكتشاف بعض جوانب التراث تصحح علاقتنا بالآخر وتقيمها على أساس الندبة وتنفي عنها التبعية، تماماً كما أن علاقتنا بالآخر وحوارنا معه يعصمنا من التبعية الكاملة للتراث.

ومن الطبيعي أن تبدأ دراستنا بالبحث عن مفهوم اللغة وعلاقتها بالأنظمة الدلالية الأخرى عند القدماء، وذلك على أساس أن هذه العلاقة ومقارنة اللغة بنظم العلامات الأخرى كانت هي المقدمة التي تنبأ على أساسها دي سوسير بقيام علم للعلامات يكون علم اللغة فرعاً منه، وإن يكن هو الفرع الذي يحدد منهج العلم الجديد ويمثل في نفس الوقت أهم جزء فيه.

١ ـ مفهوم اللغة وعلاقتها بالأنظمة الدلالية الأخرى:

تحدد مفهوم اللغة بأنها «أصوات يعبر بها كل قوم عن أغراضهم كما قال ابن جنى، وتحددت وظيفة اللغة بأنها هي «البيان» كما يقول الجاحظ، أو «الإنباء» والإخبار كما ذهب المعتزلة بشكل عام والقاضي عبد الجبار الأسد آبادي على وجه الخصوص[1]. والبيان أو الإنباء يعنيان القدرة على التواصل بهدف نقل الخبرة والمعرفة من جيل إلى جيل داخل المجتمع الواحد، أو من مجتمع الى مجتمع، وبكلمات أخرى قد تحددت وظيفة اللغة بناء على ضرورة الاجتماع الإنساني،

---

(1) سنكتفي بإثبات أسماء الكتب في نهاية الشواهد مع إدراج التفاصيل الخاصة بالناشر والمحقق ومكان النشر وتاريخه في ثبت المصادر والمراجع.

واختلاف الإنسان عن غيره من الكائنات بحاجته للتواصل، والحاجة إلى التواصل تعني التعبير عن محتوى معرفي يتميز به الإنسان.

وليست هذه النظرة للإنسان بوصفه كائناً قادراً على التعرف على العالم وتكوين تصورات ومفاهيم عنه نظرة خاصة بالتراث العربي الإسلامي، بل يمكن القول إنها نظرة ارتبطت بوعي الإنسان بذاته في كل الثقافات والحضارات وذلك حين انفصل عن الطبيعة وتميز عنها بالعمل الجماعي. وتتميز النظرة الإسلامية لهذه القضية بأنها اتخذت دروباً خاصة نابعة من خصوصية الهموم التي طرحها الواقع على علماء المسلمين.

الإنسان في التصور الإسلامي كائن مكلف (بفتح اللام) استخلفه الله لتعمير الأرض وزوده بكل الإمكانيات التي تساعده على القيام بهذه المهمة وتسهلها له، فمنحه العقل ليميز به بين الخير والشر، ومنحه قبل ذلك القدرة والاستطاعة ليتمكن من تنفيذ أوامر الله ومن اجتناب نواهيه. والعقل ـ بدون القدرة والاستطاعة ـ لا فاعلية له، لأنه يحتاج للقدرة على الفعل لكي يتوصل للمعرفة، وقدرة العقل على الفعل ليست إلا قدرته على الاستدلال والانتقال من مستوى المعرفة البديهية إلى مستويات معرفية أعقد عن طريق القياس والنظر في الأدلة. هذا النظر في الأدلة فعل ذهني لا يتحقق إلا بالاستطاعة والقدرة، وهذا هو ما يعبر عنه الجاحظ بقوله:

«إن الفرق الذي بين الإنسان والبهيمة، والإنسان والسبع والحشرة، والذي صَيَّر الإنسان إلى استحقاق قول الله عز وجل: ﴿وسخر لكم ما في السموات وما في الأرض جميعاً منه﴾ ليس هو الصورة، وأنه خُلق من نطفة وأن أباه خلق من تراب، ولا أنه يمشي على رجليه، ويتناول حوائجه بيديه، لأن هذه الخصال كلها مجموعة في البله والمجانين، والأطفال والمنقوصين. والفرق إنما هو في الاستطاعة والتمكين. وفي وجود الاستطاعة وجود العقل والمعرفة. وليس يوجب وجودهما وجود الاستطاعة».

وإذا كانت الاستطاعة والتمكين شرطاً للمعرفة، فإن اللغة هي أداة نقل المعرفة طالما أن «حاجة الناس إلى بعض صفة لازمة في طبائعهم وخلقة قائمة في جواهرهم، وثابتة لا تزايلهم، ومحيطة بجماعتهم، ومشتملة على أدناهم وأقصاهم» (الحيوان 42/1). وإذا كانت وظيفة المعرفة هي الانتقال «من معرفة الحواس إلى معرفة العقول، ومن

معرفة الروية من غاية إلى غاية، حتى لا يرضى (الإنسان) من العلم والعمل إلا بما أداه إلى الثواب الدائم ونجاة من العقاب الدائم» (**الحيوان 116/2**)، فإن أدوات التواصل ونقل المعرفة يجب أن تتعدد طبقاً لتعدد المعارف وتنوعها من ناحية، وطبقاً لتنوع حاجات البشر النابعة من اجتماعهم من ناحية أخرى «فحاجة الغائب موصولة بحاجة الشاهد، لاحتياج الأدنى إلى معرفة الأقصى، واحتياج الأقصى إلى معرفة الأدنى. . . وجعل حاجتنا إلى معرفة أخبار من كان قبلنا، كحاجة من كان قبلنا إلى أخبار من كان قبلهم وحاجة من يكون بعدنا إلى أخبارنا» (**الحيوان43/1**) ولذلك فإن الله لم يرض للبشر من البيان بصنف واحد» «وجعل آلة البيان التي بها يتعارفون معانيهم، والترجمان الذي إليه يرجعون عند اختلافهم في أربعة أشياء. . . هي: اللفظ والخط الإشارة والعقد». (**الحيوان 45/1**). وهكذا ارتبطت اللغة في تراثنا بوضعية الإنسان في الكون وبوظيفته فيه. وليست اللغة هي آلة البيان الوحيدة فيما يشير الجاحظ، فالإشارة والعقد آلتان للبيان أيضاً، ناهيك عن الخط الذي يعد شكلاً آخر من أشكال اللفظ معبراً عنه. وما يقصده الجاحظ «بالإشارة» هو تلك الإشارة الجسدية والإيماءات التي قد تصاحب الكلام فترتبط دلالتها بدلالة الملفوظ اللغوي وقد تنفصل عن الكلام فتكون دالة بذاتها. وهذه مسألة يسهب الجاحظ في شرحها وتحليلها في كتابه «البيان والتبيين»خاصة عند حديثه عن الخطباء وفصاحتهم. أما «العقد» فالمقصود به عند الجاحظ حركة تتم *بأصابع اليد تعني الاتفاق والموافقة على أمر ما.* لا يتوقف الجاحظ طويلاً أمام الفروق التي تتوقف أمامها السيميوطيقا المعاصرة بين هذه الآلات أو العلامات الدالة، ولكن مجرد هذا الربط بين وظيفة اللغة وبين المعرفة العقلية من جانب، وبين هذه الأخيرة وبين القدرة والاستطاعة من جانب آخر كان مقدمة أتاحت لمن جاءوا بعد الجاحظ أن ينظروا لهذا الترابط بمزيد من العمق، وأن يحددوا للغة وظيفة خاصة في إطار نظرية المعرفة وفي إطار تصورهم لوضعية الإنسان في الوجود.

إن العقل في نظر علماء الكلام والفلاسفة المسلمين هو الوسيلة التي يتعرف بها الإنسان على الكون من حوله، وهو الوسيلة التي يعقل بها الأشياء، فيتأمل هذا العامل الظاهر بجزئياته المتعددة، وعن طريق هذا التأمل والتفكر يصل إلى ما في بناء العالم من نظام، وإلى ما وراءه من حكمة، ويصل من ثم إلى معرفة الله سبحانه وتعالى وأنه مفارق لكل صفات هذا العالم ومنزه عنها. وهذه المعرفة العقلية تصل إلى ضرورة شكر

هذا الخالق المُنعم المتفضل بطريقة ما. هذا تصور المعتزلة والفلاسفة لحركة العقل المعرفية في تصاعدها من جزئيات العالم المدرك الحسي وصولاً إلى الكليات العقلية والمفاهيم المجردة. ولا تكتمل جوانب المعرفة إلا بالعمل الذي يتطلب القدرة والاستطاعة، وينتهي بالإنسان إلى النجاة من العقاب والفوز بالنعيم الدائم في جنات الخلد عند المعتزلة، أو في خلود النفس عند الفلاسفة. هكذا وصل «حي بن يقظان» عند ابن طفيل للمعرفة والعمل بعقله المجرد وتأمله الخالص دون أن يعرف لغة من اللغات أو يتواصل مع غيره من البشر بأي وسيلة من وسائل الاتصال. وهكذا أيضاً يتصور المعتزلة أن التكليف العقلي سابق على التكليف الشرعي، وأن المعرفة العقلية شرط لفهم الشرع وهو ما عبروا عنه بأسبقية العقل على النقل.

وإذا كان الأشاعرة والظاهرية ومن أطلقوا على أنفسهم أهل السنة والجماعة يخالفون المعتزلة والفلاسفة في هذا الترتيب المعرفي فيقدمون النقل على العقل، ويقدمون التكليف الشرعي على التكليف العقلي، فإن هذا الخلاف رغم أهميته من حيث مغزاه الاجتماعي والفكري لم يؤد إلى تغاير في نظرة الجميع إلى اللغة ـ التي هي أساس التكليف الشرعي وأداته ـ بوصفها نظاماً دالاً في النسق المعرفي يرتبط بغيره من الأنظمة الدلالة ولا ينفصل عنها. هكذا أكد المعتزلة الحاجة إلى الشرع على أساس أن الشريعة تشير إلى «مقدرات الأحكام ومؤقتات الطاعات التي لا يتطرق إليها عقل ولا يهتدي إليها فكر» (الشهرستاني، **الملل والنحل 81/1**). وهكذا احتاج حي بن يقظان إلى من يعلمه الشريعة فيعلمه كيفية العبادة وطرائقها. ولا تعارض في النهاية بين العقل والنقل، أو بين المعرفة العقلية والمعرفة الشرعية إذ ليس في القرآن إلا ما يوافق العقل «ولو جعل ذلك دلالة على أنه من عند الله من حيث لا يوجد في أدلته إلا ما يسلم على طريقة العقول ويوافقها، إما على جهة الحقيقة، أو على المجاز لكان أقرب» (**المغني 403/16**).

وإذا كانت السيميوطيقا المعاصرة تتعامل مع اللغة باعتبارها نظاماً من العلامات الدالة تقارن بينها وبين غيرها من أنواع العلامات (كإشارات المرور والأزياء ونظام الأطعمة والصور الأيقونية وغيرها) فإن مفهوم العلامة وطبيعتها يعد هو المفهوم الأساسي في هذا العلم. ويقابل مفهوم العلامة في التراث مفهوم الدلالة، ولعل في نظرة

المسلمين للعالم بوصفه دلالة على وجود الخالق ـ وهي نظرة يؤيدها القرآن ـ ما يؤكد تفسيرنا لمفهوم الدلالة في الفكر الإسلامي بما يوازي العلامة في المفهوم السيميوطيقي. هذا إلى جانب أن الجذر اللغوي للعلامة (علم) يؤكد الارتباط الدلالي بين (العلامة) و (العلم) و (العالم) في كل المعاجم، وهو الارتباط الذي لاحظنا وجوده بين المعرفة واللغة من جانب، وبينهما وبين وضعية الإنسان في العالم من جهة أخرى.

ولعل في كل ذلك ما يبرر لنا القول بأن وضع اللغة بين أنواع الدلالات العقلية ـ كما سنرى فيما بعد ـ يشي بأن العقل العربي لم ينظر للغة بمعزل عن نظم الدلالات الأخرى. ولسنا نذهب من وراء ذلك إلى القول بأسبقية العقل العربي في ذلك للعقل الأوروبي، بل شأن العقل العربي في ذلك شأن الفكر اليوناني الذي تعامل مع الدلالة اللغوية بوصفها مدخلاً للمنطق الذي هو ميزان التفكير العقلي والاستدلال الذي يؤدي إلى المعرفة. هذه النظرة للغة بوصفها نظاماً من الدلالات نجدها عند كل المفكرين المسلمين على اختلاف مشاربهم ومذاهبهم ونحلهم. نجدها عند أهل السنة كما نجدها عند المعتزلة والأشاعرة، ونجدها كذلك عند الفلاسفة والمتصوفة.

يقول الحارث بن أسد المحاسبي (ت 243 هـ) الذي يعده الأشاعرة أساس مدرستهم ان الأدلة نوعان:

«عيان ظاهر، أو خبر قاهر. والعقل مضمن بالدليل، والدليل مضمن بالعقل. والعقل هو المستدل. والعيان والخبر هما علة الاستدلال وأصله. ومحال كون الفرع مع عدم الأصل، وكون الاستدلال مع عدم الدليل. فالعيان شاهد يدل على الغيب. والخبر يدل على صدق، فمن تناول الفرع قبل إحكام الأصل سفه».
(العقل 232)

فالدليل والعقل كلاهما مضمن في الآخر وكلاهما أصل في عملية الاستدلال، بمعنى أن العيان الظاهر وكذلك الخبر القاهر لا يعدان دليلين دون وجود العقل فالعقل هو الذي يمنحهما قيمتهما الدلالية. وليس العقل عند المحاسبي إلا الغريزة التي خلقها الله في المكلف «وضعها الله سبحانه في أكثر خلقه لم يُطلِعْ عليها العباد بعضهم من بعض ولا أطلعوا عليها من أنفسهم بروية، ولا بحس ولا ذوق ولا طعم. وإنما عرفهم الله إياها بالعقل منه» (العقل 201 - 202) وإذا كان المحاسبي قد قصر الأدلة على نوعين

هما: العيان الظاهر والخبر القاهر، فالمقصود بالعيان الظاهر عنده العالم كله الذي هو «شاهد يدل على الغيب»، والمقصود بالخبر القاهر هو الشرع من قرآن وسنة لأن الخبر «يدل على صدق»[2].

إن هذا الربط بين «العيان» و «الخبر» واعتبارهما معاً «دلالة» وربطهما بالعقل عند الحارث المحاسبي يجعل من «الوجود الخارجي» نصاً يمكن أن يُقْرأ ويُفْهَم تماماً كما تقرأ النصوص اللغوية وتفهم. ولم يكن الحارث المحاسبي بهذا الفهم بعيداً بأي حال من الأحوال عن إطار الثقافة الدينية التي تُصرُّ في أهم نصوصها ـ القرآن ـ على ضرورة قراءة «الوجود الخارجي» وتأمله والاعتبار به وصولاً إلى الإيمان بالخالق. وإذا كان الحارث المحاسبي فيما سبق يكتفي بالإلماح للفكرة والإيماء بها، فإن المعتزلة والمتكلمين سيتوسعون فيها، ثم يأتي المتصوفة فيعمقون هذا الربط ويتحدثون عن كلام الله اللغوي (القرآن)، كما يتحدثون عن كلمات الله المنشورة في رق الوجود، ويوازون بين الكلام اللغوي والكلام الوجودي وضرورة قراءتهما معاً وفهم كل منهما في ضوء الآخر.

إذا انتقلنا إلى الباقلاني (ت 403 هـ) الأشعري وجدناه يربط بين العلم والقدرة من جهة وبينهما وبين الاستدلال بالأدلة من جهة أخرى، فالعلم هو «معرفة المعلوم على ما هو به» (التمهيد 34)[3]، وهو ينقسم إلى علم ضروري وعلم تصوري أو كسبي. العلم الضروري هو الناتج عن إدراك الحواس الخمس وعن إدراك الإنسان لذاته، وهو الطريق السادس الذي هو:

«العلم المبتدأ في النفس لا عن درك ببعض الحواس وذلك نحو علم الإنسان بوجود نفسه وما يحدث فيها وينطوي عليها من اللذة والألم، والغم، والفرح، والقدرة والعجز، والصحة والسقم. والعلم بأن الضدين لا يجتمعان، وأن الأجسام لا تخلو من الاجتماع والافتراق وكل معلوم بأوائل العقول».

(الإنصاف 13، والتمهيد 37)

---

(2) الحارث المحاسبي، العقل، وفهم القرآن، تحقيق حسين القوتلي، دار الفكر، بيروت، 1971.

(3) أنظر أيضاً الباقلاني، الإنصاف، 120.

أما العلم النظري فهو:

«علم يقع عقيب استدلال وتفكر في حال المنظور فيه أو تذكر لما نظر فيه، فكل ما احتاج من العلوم إلى تقدم الفكر والروية وتأمل حال المعلوم فهو الموصوف بقولنا علم نظري. وقد يجعل مكان هذه الألفاظ أن نقول: العلم النظري هو ما بني على علم الحس والضرورة، أو ما بني على العلم لصحته عليهما. ومعنى قولنا في هذا العلم أنه كسبي أنه مما وجد بالعالم وله عليه قدرة محدثة».

(التمهيد 36)

فالعلاقة بين العلم الضروري والعلم النظري أن الأول يعد مقدمة للثاني وتمهيداً له، فإدراك الحواس هو الذي يعرِّفنا على العالم الخارجي، وإدراك الذات (الطريق السادس) والوعي بوجودها وأحوالها هو الذي يؤدي إلى العلم بالبديهيات. ولا يمكن الانتقال من حال العلم الضروري إلى حال العلم النظري (المعرفة المكتسبة) إلا عن طريق النظر في الأدلة. هذا إلى جانب أن العلم النظري يتطلب وجود القدرة الحادثة لأن النظر فعل يتطلب القدرة والاستطاعة، وبدون هذه القدرة يظل الإنسان في مرحلة العلم الضروري والاضطراري. ولذلك يصرُّ الباقلاني على إطلاق صفة «الكسبي» على العلم النظري، وهي صفة الفعل الإنساني عند الأشاعرة التي وصلوا إليها خروجاً من مأزق «خلق الإنسان لفعله» عند المعتزلة ومأزق «جبر الله الإنسان على الفعل» عند الجبرية، فقال الأشاعرة إن الفعل الإنساني مخلوق لله ويُكْتسب من جهة العبد بالقدرة الحادثة التي يخلقها الله فيه مقارنة للفعل «فهي منه (الله) خلق وللعباد كسب».
(الانصاف 127).

هذا العلم النظري الكسبي يتطلب النظر في الأدلة، والاستدلال هو «نظر القلب المطلوب به علم ما غاب عن الضرورة والحس» (الانصاف 14) والدليل:

«هو ما أمكن أن يتوصل به بصحيح النظر فيه إلى معرفة ما لا يعلم باضطرار وهو على ثلاثة أضرب: عقلي له تعلق بمدلوله نحو دلالة الفعل على فاعله وما يجب كونه عليه من صفاته نحو حياته وعلمه وقدرته وإرادته، وسمعي شرعي دال من طريق النطق بعد المواضعة ومن جهة معنى مستخرج من النطق، ولغوي دال من جهة المواطأة والمواضعة على معاني الكلام ودلالات الأسماء والصفات وسائر الألفاظ».
(الانصاف/ 14)

وليس هذا الترتيب للأدلة عند الباقلاني ترتيباً عفوياً اعتباطياً، فالدليل العقلي مقدم على الدليل السمعي الشرعي لأن الدلالة السمعية الشرعية تعد «فرعاً لأدلة العقول وقضاياها» (التمهيد 39). وتأخر الدليل اللغوي عن الأدلة السمعية الشرعية رغم اشتراكهما معاً في وجه الدلالة من جهة النطق والمواطأة والمواضعة لا يفسره إلا إصرار الأشاعرة على أن مصدر المواطأة اللغوية في الأساس الأول أو في المواضعة الأولى هو الله عز وجل، وذلك خلافاً لما ذهب إليه المعتزلة من أن كلام الله يجب أن يكون مسبوقاً بالمواضعة اللغوية التي لا يصح بدونها وقوع كلام الله دلالة، وهو خلاف لا يعنينا هنا على أي حال. وليس معنى هذا الترتيب التدرجي للأدلة عند الباقلاني أنها لا تتداخل وتتساند في الوصول إلى المعرفة، ذلك أنه قد «يستدل أيضاً على بعض القضايا العقلية وعلى الأحكام الشرعية بالكتاب، والسنة وإجماع الأمة والقياس الشرعي المنتزع من الأصول المنطوق بها».

(التمهيد 39)

وإذا كان الدليل السمعي الشرعي والدليل اللغوي يشتركان معاً في أن وجه دلالتهما «النطق بعد المواضعة والمواطأة» فإن الدليل العقلي يتميز بأن وجه دلالته ذاتية أو لنقل إن وجه الدلالة يقوم على وجود نوع من العلاقة بين الدال والمدلول ضرب لها الباقلاني مثلاً بدلالة الفعل على الفاعل. ألا يذكرنا ذلك بما نقلناه عن الحارث المحاسبي من أن الأدلة عيان ظاهر أو خبر قاهر؟ أوليست دلالة الفعل على الفاعل (الدلالة العقلية) تشير إلى العالم بوصفه فعلا لله عز وجل يشير إلى فاعله ويدل عليه؟ إن كلام الباقلاني يؤكد ذلك حين يقول إن الدليل العقلي له تعلق بمدلوله نحو دلالة الفعل على فاعله وما يجب كونه عليه من صفات نحو حياته وعلمه وقدرته وإرادته.

وما يضيفه الباقلاني إلى ما قاله الحارث المحاسبي يتركز في أمرين: الأول أنه جعل أنواع الأدلة ثلاثة، وواضح أنه فصّل «الخبر القاهر» إلى دلالة سمعية شرعية ودلالة لغوية، أما الأمر الثاني فهو أن الباقلاني يكشف عن وجه الدلالة، أو لنقل يكشف عن علاقة الدال بالمدلول في كل نوع من هذه الأدلة. وإذا كان ثمة علاقة بين الدال والمدلول في الأدلة العقلية ـ ولنقل إنها علاقة الارتباط السببي ـ فإن العلاقة بين الدال والمدلول في الأدلة السمعية الشرعية وفي الأدلة اللغوية معاً هي علاقة وضعية اصطلاحية، ذلك أنها تدل من جهة التواطؤ أي الاتفاق، وعلى ذلك فقد:

«يُستدل بتوقيف أهل اللغة لنا على أنه لا نار إلا حارة ملتهبة، ولا إنسان إلا ما كانت له هذه البنية على أن كل من خبرنا من الصادقين بأنه رأى ناراً أو إنساناً، وهو من أهل لغتنا، يقصد إلى إفهامنا أنه ما شاهد إلا مثل ما سمى بحضرتنا ناراً أو إنساناً، لا نحمل بعض ذلك على بعض، لكن بموجب الاسم وموضوع اللغة، ووجوب استعمال الكلام على ما استعملوه ووضعه حيث وضعوه».

(التمهيد 38 - 39)

إذا انتقلنا من الأشاعرة إلى القاضي عبد الجبار الأسد آبادي (ت 415 هـ) وجدناه يضع الدلالة اللغوية في نفس الإطار المعرفي ويربطها بوضعية الإنسان في العالم، فالله سبحانه وتعالى خلق الإنسان لا لعلة إلا لنفعه[4] ولذلك كلفه وأعطاه القدرة على الفعل والترك ليكون ثوابه ونعيمه جزاء لاختياره، ويكون عقابه وعذابه جزاء لاختياره أيضاً. وكما زود الله الإنسان بالقدرة على الفعل زوده بالقدرة على المعرفة، فأعطاه بعض العلوم الضرورية التي يعتبرها القاضي عبد الجبار هي «العقل» وهذه العلوم المخصوصة «متى حصلت في المكلف صح منه النظر والاستدلال والقيام بما كلف». (**المغني 375/11**). وما دام المعتزلة كما أشرنا من قبل قد أعطوا للعقل أسبقية على الشرع فقد كان من الضروري أن تترتب الأدلة عند القاضي عبد الجبار على الوجه التالي:

«فمنها ما يدل على الصحة والوجوب، ومنها ما يدل في الدواعي والاختيار، ومنها ما يدل بالمواضعة والقصد. ورتبنا كل واحد من هذه الوجوه بأن بيّنا: أن المقدَّم على ما يدل من حيث الصحة، وهو الذي يتطرق به إلى معرفة التوحيد، ثم يتلوه ما يدل بالدواعي، وهو الذي يُعرف به العدل، ثم يتلوه ما يدل بالمواضعة وتعرف به النبوات والشرائع».

(المغني 349/16)[5]

هذا الترتيب للأدلة ترتيب تدرجي يبدأ من الأهم فالمهم، فمهمة الإنسان تبدأ

---

(4) القاضي عبد الجبار، المغني 93/11.

(5) وأنظر أيضاً نفسه، 152/15.

بضرورة معرفة الله عز وجل وما عليه من صفات، أو لنقل ما يجوز عليه من الوصف وما لا يصح عليه، وهذه المهمة المعرفية الأساسية يحققها النوع الأول من الأدلة التي تدل على الصحة والوجوب. ويبدأ النظر في هذا النوع من الأدلة من المعرفة الضرورية البديهية وأهمها أن الفعل يدل وجوباً على وجود فاعل. وإذا كان العالم من حولنا زاخراً بما لا نقدر على فعله من الأجسام الكبيرة كالكواكب والصغيرة كالحيوانات، فلا بد أن لهذه الأجسام فاعلاً سوانا. وإذا كانت هذه الأجسام لا تخلو من الأعراض ولا تبرأ منها وذلك كالحركة والسكون واللون والاجتماع والافتراق، ولما كانت هذه الأعراض بطبيعتها فانية لأنها لا تبقى فمعنى ذلك أنها محدثة مخلوقة، وإذا كان ما لا يخلو من الأعراض ولا يبرأ منها فانياً مثلها، فإن تلك الأجسام، وإن تجاوزت أعمارنا، فانية بسبب عدم خلوها من الأعراض الفانية. وهكذا ينتهي المتكلم أو المستدل إلى إثبات حدوث العالم، وهكذا يتحول العالم كله إلى فعل يدل على فاعل مغاير: وبذلك تثبت صفة القدم لله باعتباره صفة نقيضة لصفة الحدوث في العالم. ولا يدل الفعل على الفاعل فحسب، بل يدل على قدرته أيضاً، ثم يدل النظرفي العالم من حيث ترتيبه ونظامه على أنه فعل محكم لم يقع على سبيل المصادفة وهذا دليل فرعي نابع من الدلالة الأصلية، فيستدل المستدل من ذلك على أن الله عالم ومن صفات القدم والقدرة والعلم نستدل على وجود الحياة. وهكذا نصل بالدلالة العقلية التي تدل بالصحة والوجوب إلى صفات التوحيد التي عبر عنها المعتزلة باسم الصفات الذاتية التي هي عين الذات وليست زائدة عليها، وهي صفات القدم والقدرة والعلم والحياة. وليس الدليل في هذا كله سوى العالم بكل جزئياته وتفاصيله[6].

والنوع الثاني من الأدلة هو ما يدل بالدواعي والاختيار، ويتوصل به إلى معرفة صفات العدل الإلهي. وهذا النوع الثاني من الأدلة يترتب على النوع الأول، بمعنى أنه لا يكون في ذاته دليلاً إلا بمعرفة صفات الفاعل وما يصح عليه وما لا يجوز من الصفات الذاتية. ذلك أن الصفات الذاتية تحدد طبيعة الأفعال التي يجوز صدورها عن هذا الفاعل، بمعنى أننا إذا كنا قد توصلنا بالنوع الأول من الأدلة التي تدل بالصحة والوجوب إلى أن الله ليس جسماً ولا عرضاً فمعنى ذلك أنه ليس بحاجة

---

(6) القاضي عبد الجبار، **شرح الأصول الخمسة**، 66/65.

للأفعال التي تحتاجها الأجسام من غذاء أو نوم أو راحة ولا يصيبه تعب ولا نصب ولا إرهاق. وما دمنا علمنا أنه عالم فلا بد أنه عالم بقبح القبيح ومستغن عنه، وعالم باستغنائه عن فعله. ومن شأن هذا العلم أن يكون «داعياً له» لاختيار الأفعال الحسنة دون القبيحة. وهذا كله يدلنا على «العلم بكونه عدلاً حكيماً، لا يفعل القبيح ولا يخل بالواجب، ولا يأمر بالقبيح ولا ينهى عن الحسن، وأن أفعاله كلها حسنة. فبهذه الطرق يحصل المرء لنفسه علوم التوحيد والعدل».

(شرح الأصول الخمسة 66)

وهكذا تكتمل للإنسان - عن طريق النظر في أدلة العالم - المعرفة بالله وبصفاته وبأفعاله، وهذه المعرفة في نظر المعتزلة تكليف عقلي سابق على التكليف الشرعي وأساس له بحيث لا يصح التكليف الشرعي دونه. ويعتبر المعتزلة أن هذا التكليف العقلي مناط للثواب والعقاب، وذلك لأن الإخلال بهذه المعرفة يشوش علينا معرفة الوحي ذاته، ذلك أن الوحي لا يدل على شيء مما يدل عليه إلا بسبق هذه المعرفة. ولذلك نصب الله أمام أعيننا العالم دلالة، وزودنا بالمعارف الضرورية التي تمكننا من النظر والاستدلال. ويكاد القاضي عبد الجبار أن يفصل فصلاً تاماً بين الدلالة اللغوية - دلالة الوحي والسمع والشرع - وبين الدلالة العقلية. وفي هذا الفصل بين أنواع الأدلة يختلف القاضي عن كل من الباقلاني والحارث المحاسبي والجاحظ ويكاد يقترب من مفهوم ابن طفيل في حي بن يقظان، يقول:

«أن العلم بالمدح والذم واستحقاقهم على الأفعال... من كمال العقل، وليس بموقوف على أن ذلك قد وقع، بل لو خالط الناس ولم يقع من أحد معصية لما وقع الذم، ولو لم يقع منهم طاعة لما وقع المدح على جهة، ولم يؤثر ذلك في كون ما ذكرناه من كمال العقل. وكذلك القول فيه لو خلق في أرض فلاة في أنه يحسن أن يُكلف متى كَمُل عقله وعَلِم مكان الحمد والذم، وإن لم يَعْلَم فاعلاً لهما».

(المغني 11/483 - 484)

ومعنى ذلك أن التكليف العقلي والمعرفة لا ترتبط بوجود الإنسان في جماعة أو بحياته في مجتمع، إنما هي معرفة تكليفية يقف فيها العقل الإنساني - وحده - في مواجهة الدلائل التي نصبها الله له لكي يعرفه فيحقق الغاية من وجوده.

وإذا كانت الأدلة السابقة ـ أدلة التوحيد وأدلة العدل ـ أدلة عقلية تقوم على نوع من الارتباط بين الدال والمدلول (الفعل والفاعل) فإن النوع الثالث والأخير من الأدلة وهو الدلالة اللغوية التي توسل بها الوحي والشرع تدل من جهة المواضعة والقصد ولا تدل لذاتها. ويشير مصطلح «المواضعة» عند القاضي عبد الجبار إلى العلاقة بين الدال والمدلول على مستوى المفردات اللغوية أو الألفاظ، أما مصطلح «القصد» فيشير إلى العلاقة بين الدال والمدلول على مستوى التركيب اللغوي أو الجملة سواء كانت خبراً أو استفهاماً أو طلباً أو أمراً أو نهياً. إن دلالة الألفاظ على ما تدل عليه من مسميات أو صفات أو معان إنما هي دلالة إشارية وضعية بحتة. . أما دلالة العبارة أو التركيب اللغوي على ما يدل عليه فلا يقع إلا بالقصد. وهذا المفهوم للقصد ـ وهو الشرط الثاني من شروط الدلالة اللغوية ـ يعيدنا مرة أخرى للنوع الثاني من الأدلة، وهو الذي يدل بالدواعي والاختيار. أليس القصد نوعاً من الاختيار؟. ولا يتركنا القاضي عبد الجبار للاستنباط بل يذهب في نص آخر إلى أن الأدلة ضربان:

«أحدهما يدل على ما يدل عليه، لوجه يختصه لا يتعلق باختيار الفاعل له أو ما جرى هذا المجرى فهذا لا يجوز أن تتغير حاله في الدلالة، وذلك كدلالة الأعراض على حدوث الأجسام. والثاني يدل على مدلوله، لوقوعه على وجه له تعلق باختيار فاعله، كدلالة الكلام على ما يدل عليه، لأن الخبر إنما يدل على المخبر عنه من حيث قصد به الإخبار عما هو خبر عنه، ومن حيث كان فاعله على صفة ولا يدل بجنسه».

(المغني 215/8)

وهكذا ترتبط دلالة اللغة على مستوى التركيب بالنوع الثاني من الأدلة الذي يدل بالدواعي والاختيار، ولكنها تختلف عن هذا النوع الثاني من الأدلة من زاوية أن المواضعة على معاني الألفاظ شرط أساسي وأولي في وقوعها دلالة.

إن الفارق بين القاضي عبد الجبار والباقلاني يكمن في تفصيل القاضي للدلالة العقلية إلى نوعين، وفي جعله الشرع متضمنة في الدلالة اللغوية وهما نوعان فصل بينهما البلاقلاني. وليس السبب في ذلك إلا الإصرار من جانب المعتزلة على الفصل بين الدلالات العقلية والدلالة اللغوية، ذلك الفصل النابع من رغبتهم في إقامة

المعرفة الشرعية على أساس عقلي مكين. إن الشرع والوحي هما خطاب الله للبشر بلغة مخصوصة (هي اللغة العربية في الإسلام) «والقول إذا كان بلغة مخصوصة فقد وضع ليدل على المراد، فمتى خاطب به الحكيم الذي لا تصح عليه الحاجة لا ليفيد به المخاطب، فقد خاطب به على وجه يقبح». (المغني 176/12). فكلام الله إذن لا بد أن يقع دلالة، ذلك أنه فعل، وكل أفعال الله حسنة (دليل الدواعي والاختيار)، ولكن دلالة الكلام لا يمكن أن تستبين إلا بمعرفة قصد المتكلم، أو لنقل بمعرفة المتكلم وصفاته الذاتية وصفات أفعاله (المعرفة العقلية)، أما أن يقع كلام الله دلالة قبل تلك المعرفة العقلية، فذلك من المحال الذي لا يتصوره المعتزلة:

«إن المتعلق بمثل ذلك لا يخلو من أن يزعم أن القرآن دلالة على التوحيد والعدل، أو يقول: لا نعلم صحة دلالته إلا بعد العلم بالتوحيد والعدل، وبيّنا فساد القول بالأول، بأن قلنا: إن من لا يعرف المتكلم، ولا يعلم أنه ممن يتكلم إلا بحق لا يصح أن يستدل بكلامه، لأنه لا يمكن أن يعلم صحة كلامه إلا بما قدمناه، لأنه لا يصح أن يعلمه بقوله: إن كلامه حق لأنه إذا جوَّز في كلامه أن يكون باطلاً ويجوز في هذا القول أيضاً أن يكون باطلاً، وإذا وجب تقدم ما ذكرناه (العلم بالتوحيد والعدل) من المعرفة ليصح أن يعرف أن كلامه تعالى حق ودلالة».

(المغني 394/16 - 395)

وليس معنى ذلك أن المعتزلة ـ كما قد يتوهم البعض ـ لا يعطون النص، بقطع النظر عن قائله، أي دور في المعرفة والدلالة. لقد كان ذلك منهج علماء الحديث الذين تحددت مصداقية النص عندهم تبعاً لصدق رجال السند من ناحية (علم الجرح والتعديل) وتبعاً لدرجة اتصال السند أو انقطاعه من ناحية أخرى، بمعنى أن النص في ذاته غير دال ولا تتحقق دلالته إلا بتحقيق مصداقية رواته فرداً فرداً من ناحية، وبتحقيق اتصالهم التاريخي ولقائهم وروايتهم عن بعضهم البعض من ناحية أخرى. وعلماء الحديث من هذه الزاوية يحققون، وبطريقة نموذجية، تصور المعتزلة الذي أشرنا إليه آنفاً من أن النص لا يدل إلا بعد معرفة قائله ومعرفة قصده. ولكن هذا التصور النظري عند المعتزلة لم يكن دائماً على هذا المستوى من النقاء، فآيات القرآن المحكمات التي استشهد بها المعتزلة على صدق مقولاتهم العقلية ومبادئهم

الخمسة قد تبدو في مثل هذا التصور من قبيل الدلالة المكررة، لأنها لا تدل في رأيهم إلا على ما يمكن الوصول إليه بالأدلة العقلية. من هنا كان لا بد للمعتزلة أن يحددوا لهذا النمط من النصوص القرآنية دوراً وأن يبحثوا لورودها في القرآن عن حكمة. وكانت الحكمة التي وصلوا إليها أن هذه النصوص تقوم بوظيفة إثارة العقل ودفعه للنظر والاستدلال:

«إنه عز وجل إنما خاطب بذلك ليبعث السائل على النظر والاستدلال بما رُكِّب في العقول من الأدلة أو لأنه علم أن المُكَلَّف عند سماعه والفكر فيه يكون أقرب إلى الاستدلال عليه منه لو لم يسمع بذلك، فهذه الفائدة تخرج الخطاب من حد العبث».

(متشابه القرآن 24/4)[7]

إن دور النص هنا دور مزدوج فهو يمثل الباعث المحرك لحركة الذهن المعرفية للنظر والاستدلال، ومن هذه الزاوية يمكن اعتباره دالاً، ويتساوى النص هنا بالدلائل العينية المنصوبة في العالم من حيث كونها دلائل يؤدي النظر العقلي فيها إلى المعرفة بالتوحيد والعدل. النص يحرك العقل للنظر أولا فيكون دالاً لا بالمعنى اللغوي بل بالمعنى السيميوطيقي، بمعنى أن النص يقوم بدور العلامة، وبعد المعرفة العقلية التي تصل إلى التوحيد والعدل يتحول النص إلى دال لغوي. في حالة الدلالة الأولى للنّص تكون المواضعة هي أساس الدلالة ومحورها، والمواضعة هي أساس الدلالة في كل الأنظمة الدالة. أما في حالة الدلالة الثانية ـ الدلالة اللغوية ـ فإنها لا تتحقق إلا بالشرط الثاني للدلالة اللغوية عند القاضي وهو «القصد».

إن المحرك للنظر والباعث على الاستدلال مسألة هامة جداً في الفكر الاعتزالي لأنها مناط التكليف العقلي وبدونها يسقط هذا التكليف. وهذا الباعث قد يكون كلاماً يجده الإنسان في نفسه وقد يكون خاطراً يسيطر عليه، وهذه مسألة اختلف فيها الجبائيان فذهب أبو علي (ت 303 هـ) إلى أن الباعث «ليس بكلام وأنه اعتقاده» بينما ذهب أبو هاشم (ت 321 هـ) إلى أنه «كلام إما أن يفعله الله تعالى أو

(7) أنظر أيضاً متشابه القرآن، 424 وما بعدها والمغني، 373/16 - 376 وشرح الأصول الخمسة، 599 - 600.

يأمر بعض الملائكة بفعله» (المغني 401/12 - 403). وسواء كان الباعث كلاماً أم خاطراً فإن مهمته مهمة دلالية يطلق عليها القاضي اسم «الأمارة» والأمارة والعلامة من المترادفات اللغوية:

«وتلك الأمارة هي تنبيه الداعي والخاطر، لأنهما يفيدانه ما يخاف عنده من العقاب بترك النظر، ويدلانه على ما ترتب في عقله من الخوف الذي يجده فاعل القبيح والنقص الذي يختص به، فإنه لا يأمن من مضرة عظيمة تستحق به فيخاف عند ذلك».

(المغني 387/12)

وهذه الأمارة ـ العلامة ـ مهمتها إثارة الخوف الذي يدفع إلى الفعل الذي هو النظر والاستدلال. وسواء كانت تلك الأمارة خاطراً أم كانت كلاماً فإن مهمتها لا تتغير، أو لنقل إن وجه دلالتها يظل كما هو. هذا ما يؤكده أبو هاشم الجبائي الذي يجعل كلام الداعي ـ سواء كان من فعل الله أو من فعل أحد ملائكته عن أمره تعالى ـ على الوجه التالي:

«انظر لتعلم أن لك صانعاً صنعك ومدبراً دبرك، وتعلم استحقاق الثواب من جهته على فعل الواجب والعقاب على فعل القبيح. ومتى لم تعرفه وتعرف هذا الثواب والعقاب كنت إلى فعل القبيح أقرب، لأنك تجد شهوته فيك، وأنت إذا عرفته كنت إلى التباعد منه أقرب، لأنك تجد استحقاق الذم على القبيح مع ما يؤثر فيك من غم ونقيصة فلا تأمن أن تستحق به المضار العظيمة».

(المغني 431/12 - 432)

عند ذلك يخاف المكلف من ترك النظر «حتى لو لم يخف البتة لم يكن مكلفاً ولا عاقلاً، إذْ العاقل إذا خُوِّف بأمارة صحيحة خاف لا محالة».

(شرح الأصول الخمسة 68)[8]

وإذا كان النص القرآني في جانب منه ـ الآيات المحكمات عند المعتزلة ـ يقوم بهذا الدور، دور الأمارة أو العلامة، فإن هذا يمثل أحد وجهي دلالته، الدلالة

---

(8) المغني، 210/11.

السيميوطية، أما الوجه الثاني من دلالته ـ الدلالة اللغوية ـ فلا يتحقق إلا بعد تحقق المعرفة العقلية التي تؤدي إلى معرفة القصد. ولهذا كان شرطا الدلالة هما المواضعة والقصد: المواضعة شرط لدلالة الألفاظ، أما القصد فهو شرط لدلالة التركيب. وإذا كان النص القرآني، أو الداعي اللغوي، أو الخاطر، يقوم بدور الحث على النظر والاعتبار الذي يؤدي بدوره إلى المعرفة العقلية، فمن حقنا أن نستنتج من ذلك أن الأنظمة الدالة في النسق المعرفي عند المعتزلة ليست أنظمة متعارضة أو منفصلة انفصالاً تاماً. وإن كنا في هذا الاستنتاج لا نستطيع أن نتجاوزه إلى القول بأنها أنظمة متفاعلة. إذ أن إصرار القاضي عبد الجبار ـ ومثله ابن طفيل ـ على عزل المعرفة العقلية عن إطار المجتمع واللغة والحاجات البشرية ـ تلك الأطر التي ربط بينها الجاحظ ـ يعوقنا عن ذلك. وهذا فارق هام بين القاضي عبد الجبار والباقلاني.

إن دور النص ـ القرآن ـ عند المعتزلة دور مزدوج كما قلنا، وليس كذلك دوره عند الأشاعرة وعند الظاهرية، ناهيك عن دوره عند المتصوفة. ولا نريد أن نسبق الأحداث ونقفز إلى نتائج قبل أوانها، ويكفينا هنا أن نؤكد أن اللغة قد نظر إليها في سياق نظم دلالية أخرى تحددت فيه اللغة باعتبارها نظاماً دالاً مقترناً بدلالات أخرى أهمها الدلالات العقلية. إن الفارق بين اللغة من حيث وظيفتها الدلالية وبين الدلالة العقلية أن العلاقة بين الدال والمدلول في اللغة علاقة اصطلاحية، بينما العلاقة بين الدال والمدلول في الدلالة العقلية تقوم على صلة ما. من هذا الفارق يمكن لعلماء المسلمين المقارنة بين الدلالة اللغوية وبين أنظمة دلالية أخرى تعتمد العلاقة فيها بين الدال والمدلول على الاصطلاح والمواطأة أيضاً. ومن هذه المقارنة يتضح دور اللغة من حيث هي ألفاظ بوصفها علامات، وذلك موضوع الفقرة التالية.

2 ـ العلاقة بين الدال والمدلول على مستوى الألفاظ:

ينقل السيوطي عن الفخر الرازي حصره لأنواع العلاقات الممكنة والمحتملة ـ منطقياً ـ بين الدال والمدلول في اللغة:

«الألفاظ إما أن تدل على المعاني بذواتها، أو وضع الله إياها، أو بوضع الناس، أو يكون البعض بوضع الله والباقي بوضع الناس، والأول مذهب عباد بن سليمان، والثاني مذهب الشيخ أبو الحسن الأشعري وابن فورك، والثالث مذهب أبي

هاشم. وأما الرابع فإما أن يكون الابتداء من الناس والتتمة من الله، وهو مذهب قوم. أو الابتداء من الله والتتمة من الناس، وهو مذهب ابن اسحق الاسفراييني».

(المزهر 6/1)

يمكن أن نتغاضى عن هذه التفريعات مؤقتاً ـ وسنعود إليها بعد قليل نجد أننا أمام اتجاهين: اتجاه عباد بن سليمان الذي يرى أن الألفاظ تدل على معانيها بذواتها، والاتجاه الآخر الذي يضم الاتجاهات الفرعية كلها وهو الاتجاه الذي يرى أن العلاقة بين الألفاظ ومعانيها علاقة وضعية. والعلاقة الذاتية تستدعي لأذهاننا العلاقة في الدلالة العقلية وهي علاقة التلازم العقلي حيث يدل وجود الفعل بمجرده على وجود فاعل. وكان من شأن هذا الرأي المساواة بين أنواع الدلالات التي جهد المتكلمون والفلاسفة في التفرقة بينها. ولذلك لم يُكتب لهذا الاتجاه أن يكون تياراً، بل رفضه كل من تعرض لبحث الدلالة اللغوية. وكان أساس الرفض الواقع الامبريقي الفعلي من جهة وواقع تعدد اللغات والألسن والتفرقة بين الدلالات الذاتية والدلالات الوضعية من جهة أخرى، ودليل فساده ـ رأي عباد بن سليمان ـ أن «اللفظ لو دلَّ بالذات لفهم كل واحد منهم كل اللغات، لعدم اختلاف الدلالات الذاتية».

(المزهر 16/1)

اتفق علماء المسلمين إذا على أن العلاقة بين الدال والمدلول في اللغة ـ علاقة الألفاظ بمعانيها ـ علاقة وضعية اصطلاحية، واختلفوا وراء ذلك في أصل المواضعة، هل هي من الله ابتداء أم أن المواضعة أساسها بشرى انساني. وتمتد جذور هذا الخلاف عميقة في الفكر الديني الإسلامي وتجد لها تجليات كثيرة ومظاهر متعددة، فهي تظهر في خلافهم حول قضية خلق القرآن وقدمه، وتمتد إلى مشكلة الصفات الالهية هل هي عين الذات أم هي زائدة على الذات، وتجد جذرها العميق في قضية التوحيد ونفي مشابهة الله تعالى للبشر[9].

والذي يهمنا هنا أن الذين نفوا أن تكون المواضعة من جانب الله واكدوا أن المواضعة بشرية حين حاولوا الاستدلال على صدق رأيهم قرروا أن اللغة ترتبط في

(9) تناولنا مناقشة كل هذه الجوانب في كتابنا **الاتجاه العقلي في التفسير**، بيروت، دار التنوير، 1982، 70 - 82.

دلالتها بالاشارة الحسية والإيماءة الجسدية، بمعنى أن اقتران الصوت بما يدل عليه - خاصة في الأسماء - هو الشرط الذي تقوم على أساسه المواضعة، وذلك «على حسب ما نجد الطفل ينشأ عليه فيتعلم لغة والديه، إذا تكررت منهما الاشارات». (المغني 106/15). وهذا ما يقرره ابن جني حيث يقول:

«والقديم سبحانه لا يجوز أن يوصف بأن يواضع أحداً من عباده على شيء، إذ قد ثبت أن المواضعة لا بد معها من إيماء وإشارة بالجارحة، نحو المومأ إليه، والمشار نحوه والقديم سبحانه لا جارحة له، فيصح الإيماء والإشارة بها منه، فبطل عندهم أن تصح المواضعة على اللغة منه».

(الخصائص 45/1)

ويؤكد القاضي عبد الجبار نفس الفكرة بقوله:

«وأما أول المواضعات فلا بد فيه من تقدم الإشارة التي تخصص المسمى... ولذلك جوزنا من القديم تعالى تعليمه لغة (آدم) بعد تقدم المواضعة على لغة، ولم نجوّز أن يُبتدى بالمواضعة لاستحالة الإشارة عليه سبحانه».
(المغني 164/5)[10]

ولم يكن مفهوم اقتران المواضعة اللغوية بالإشارة الحسية والإيماءة الجسدية مفهوماً قاصراً على المعتزلة وحدهم، بل أغلب الظن أن الذين ذهبوا إلى أن المواضعة أصلها إلهي وأنها تعتمد على «التوقيف» لم ينكروا ذلك وإن اكتفوا بالقول بأن مواضعة الله آدم على اللغة كانت بلا كيفية وسكتوا شأنهم في ذلك شأنهم في الصفات الإلهية كافة، آمنوا بها فقط واعتبروا التساؤل عن كيفيتها بدعة مستندين في ذلك إلى قول مالك «الاستواء معروف والكيف مجهول والحديث عنه بدعة». لذلك لا نعجب أن نجد ابن جني وقد حيرته المعضلة - معضلة أصل المواضعة - يذهب أحياناً إلى التوقيف محاولاً في الوقت نفسه أن ينفي عن الله الإشارة الحسية الجسدية وذلك حيث يقول إن ذلك ممكن:

«بأن يُحْدِث في جسم من الأجسام، خشبة أو غيرها، إقبالاً على شخص من

(10) أنظر أيضاً المغني، 109/7.

الأشخاص تحريكاً لها نحوه ويسمع في نفس تحريك الخشبة نحو ذلك الشخص صوتاً يضعه اسماً له، ويعيد حركة تلك الخشبة نحو ذلك الشخص دفعات، مع أنه - عَزَّ اسمه - قادر على أن يقنع في تعريفه ذلك بالمرة الواحدة، فتقوم الخشبة في هذا الإيماء، وهذه الإشارة، مقام جارحة ابن آدم في الإشارة بها في المواضعة».

(الخصائص 44/1)

إن هذا الإصرار من جانب ابن جني على ربط المواضعة بالإشارة الحسية إنما يعني أن المواضعة على مستوى الألفاظ لا بد أن تقترن بالإشارة الحسية، حيث تصور المفكرون المسلمون أن الاسم بديل للإشارة، ويقوم بوظيفتها خاصة حالة غياب الشيء الذي يراد الإشارة إليه. الاسم في هذه الحالة نوع من الإشارة اللفظية استبدل بالإشارة الحسية وحل محلها. هذا إذا كان الاسم يدل على شيء موجود في الواقع الخارجي كالشجرة والحصان وزيد، فإذا كانت هناك أشياء ليس لها وجود في الواقع الخارجي كالمجردات الذهنية مثل الفناء والعدم والحق والخير والجمال - وهي المعاني الكلية الذهنية التي ليس لها أعيان في الوجود الخارجي - فإن الإخبار عن مثل هذه الأشياء يستلزم التسمية، أي يستلزم المواضعة. من هنا كانت المواضعة ضرورة لتحقيق التواصل الذي عبر عنه أحياناً بالبيان وأحياناً بالإنباء أو الإخبار:

«إذا ثبت أنه يحسن من العاقل أن يشير إلى ما علمه ليعرف به حاله، لم يمتنع أن يعبر عنه ببعض الأسماء ليعرف غيره حاله. . ويدل على ذلك أن هذه الأسماء إنما احتيج إليها ليقع بها التعريف، ويضح بها الإخبار عند غيبة المسميات، لأن الإشارة تتعذر إليه والحال هذه، فأقيم الاسم عند ذلك مقام الإشارة عند الحضور، فكما تحسن الإشارة عند الحضور، إذا حضر المشار إليه لوقوع الفائدة به للمشير والمشار إليه فكذلك يحسن الاسم لهذا الغرض عند غيبة المسمى، أو يكون المسمى مما لا يظهر للحواس لأن ذلك في أن الإشارة لا تصح إليه على كل وجه بمنزلة المشاهد إذا غاب».

(المغني 174/5 - 175)

وهكذا تصبح المواضعة بديلاً للإشارة، وتكون وظيفة الألفاظ الإشارة للأشياء أو للمسميات حالة غيابها عن الحواس وذلك بهدف الإخبار عنها والتعريف بها. وإذا

كانت الأشياء مما لا تظهر للحواس أصلاً تصبح المواضعة ضرورية. ولنلاحظ إصرار القاضي عبد الجبار على التسوية بين إطلاق الأسماء والإشارة «فأقيم الاسم عند ذلك مقام الإشارة عند الحضور». ولذلك يمكن القول إن العلاقة بين الدال والمدلول في الألفاظ، يستوي في ذلك أسماء المعاني وأسماء الذوات، علاقة اشارية بحتة عند القاضي عبد الجبار. يؤكد ذلك أن القاضي عبد الجبار يساوي أيضاً في مستوى الكلام (التركيب) بين الإشارة والعبارة حيث يقول: «لذلك نجد أحدنا يستدعي من غلامه سقي الماء بالإشارة، على حد ما يستدعيه بالعبارة، لعادة تقدمت، يُعرف بها أن الإشارة تحل محل العبارة التي تقدمت معرفة فائدتها».

(المغني 161/15)

والدلالة الإشارية التي تقدمت عليها المواضعة إذا كانت تدل كدلالة اللغة، فإن الدلالة اللغوية تتميز عنها باتساع الأصوات وتعددها في تراكيبها اللفظية في حين إن الإشارة محدودة بأعضاء الجسد، وبذلك استطاعت الدلالة الصوتية المسبوقة بالمواضعة أن تحل محل الإشارات:

«إن حاجة العقلاء لما دعت إلى الإنباء عما في النفس، لما فيه من النفع، ودفع الضرر، وعلموا أن ذلك وإن صح بالمواضعة على الحركات وغيرها فلا يتسع ذلك اتساع الكلام. اقتضى ذلك المواضعة على الكلام الذي عند التأمل نعرف أنه أشد اتساعاً من كل ما تصح فيه المواضعة. وليس يمتنع أن يعرفوا ذلك إلهاماً، أو بالتأمل، أو الاختبار، وللاجتماع في ذلك من التأثير ما ليس للانفراد لأن جميعهم إذا تعارفوا على المراد قل فيه اللبس وظهر فيه الغرض».

(المغني 202/16)[11]

وإذا كانت دلالة الكلام لا تختلف عن دلالة الإشارات والحركات إلا من حيث اتساع الأصوات وضيق الحركات والإشارات، فإن دلالة الأصوات ـ على الأقل فيما يرى القاضي عبد الجبار ـ بسبب اتساعها قابلة للغموض بحكم ما يمكن أن يدخل في دلالتها من الاشتراك والمجاز والاستعارة. من هذا الجانب يقارن القاضي بين

---

(11) أنظر أيضاً المغني، 162/5، 15/15 - 16.

دلالة الكلام ودلالة المعجزات على صدق الأنبياء، ويرى أن المعجزة أشد في دلالتها وأوضح من الكلام خاصة وأنها أيضاً تكون مسبوقة بالمواضعة. المواضعة إذاً شرط أساسي في كل أنواع الدلالات، تستوي في ذلك المعجزات أو الحركات والإشارات أو الأصوات:

«وعلى هذا الوجه تنزل المعجزات منزلة التصديق بالقول فنقول: إذا صح لو صدقه تعالى، عند ادعائه النبوءة والرسالة كونه نبياً، فكذلك إذا فعل ما يحل هذا المحل من المعجزات، لأن مجموع قوله: «اللهم إن كنت صادقاً فيما ادعيت من الرسالة فاقلب العصا حية»، ثم وقوع مما سأل عنه مطابقاً لمسألته بمنزلة المواضعة المتقدمة على التصديق، بل ذلك أقوى في بابه، لأن من حق التصديق بالقول أن يقع فيه، والحال هذه، المجاز والاستعارة لأمر يرجع إلى ذات الكلام، وصحة هذه الطريقة فيه. ولا يتأتى ذلك في الفعل المخصوص إذا التمسه الرسول من المرسل للمرسل إليه».

(المغني 161/15)

يمكن أن نقول ـ في مجال مناقشة القاضي ـ إن دلالة الفعل مع سبق المواضعة لم تنفصل عن دلالة الكلام، وإننا لا نستطيع بالتالي أن ننظر للمعجزة بوصفها دلالة في ذاتها، بل ينبغي النظر إلى دلالتها من واقع أن الكلام جزء أصيل في هذه الدلالة، ذلك أن المعجزة تستلزم اتفاقاً سابقاً بين النبي وقومه ـ اتفاقاً كلامياً أو مواضعة كلامية ـ على أن وقوع الفعل دال على صدقه. ولكن هذا الرد من جانبنا لم يكن يعني القاضي في كثير أو قليل، ذلك أنه كان بصدد التفرقة بين المعجزة ودلالتها على صدق النبي، وبين أفعال أصحاب الخوارق التي تخلو من الدلالة عند المعتزلة. وعلينا من جانب آخر ألا نغفل أن كل جهود المعتزلة التي صاغوا من خلالها مفهوم اللغة ودلالتها كانت جهوداً جدلية كلامية تستدعي ـ على سبيل الاستطراد ـ في أغلب الأحيان، مناقشة بعض المشكلات اللغوية. لذلك لم ينتبه القاضي لوجوه الترابط الدلالي بين الأنظمة الدلالية الأخرى التي قارن اللغة بها سواء في ذلك الاشارات والحركات أو دلالة الفعل معجزة كان أو غير معجزة. ولكن يكفينا ذلك التنبه الهام والأصيل لشرط المواضعة باعتباره شرطاً أساسياً في الدلالة، أي دلالة. وهذا الشرط هو الذي يسمح لنا الآن بالزعم بأن الفكر الإسلامي ـ بمختلف

اتجاهاته ـ لم ينظر للغة باعتبارها نظاماً وحيداً من العلامات، ولم ينظر إليها منفصلة عن أنظمة أخرى من العلامات.

الخلاف بين المعتزلة والأشاعرة ليس في اشتراط المواضعة شرطاً لدلالة الكلام، وإنما يرتد الخلاف بينهم إلى أصل المواضعة هل هي من الله (التوقيف) أم من الإنسان. وليس الخلاف في حقيقته إلا حول المواضعة الأولى في تاريخ الكون، حيث لا ينكر الأشاعرة إمكانية مواضعات تالية طارئة نابعة من تلك المواضعة الأصل ومتفرعة عنها، وهي المواضعات التي تفرعت عنها اللغات واختلفت الألسن. والذي يعنينا في هذا الخلاف ما أدى إليه على مستوى تحديد الكلام وتعريفه، فذهب المعتزلة إلى أن الكلام «ما حصل فيه نظام مخصوص من هذه الحروف المعقولة حصل في حرفين أو حروف. فما اختص بذلك وجب كونه كلاماً، وما فارقه لم يجب كونه كلاماً، وان كان من جهة التعارف لا يوصف بذلك، إلا إذا وقع ممن يفيد أو يصح أن يفيد، فلذلك لا يوصف منطق الطير كلاماً، وإن كان قد يكون حرفين أو حروفاً منظومة». (المغنى 6/7). وهو تعريف يربط اللغة بالدلالة الصوتية ويقصرها عليها، وهو من ناحية أخرى تعريف يتطابق مع تعريف ابن جني للغة بأنها أصوات يعبر بها كل قوم عن أغراضهم «ولذلك لم يأل المعتزلة جهداً في نفي صفة الكلام عن الله بوصفها صفة ذاتية هي عين ذاته كما ذهب الأشاعرة، بل ذهبوا إلى أنها صفة من صفات الفعل، ووصف الله بأنه متكلم معناها عند المعتزلة أنه خلق كلاماً في شجرة يسمعه النبي، ولذلك ذهبوا إلى أن القرآن مخلوق غير قديم»[12].

وكان على الأشاعرة في جدلهم مع المعتزلة واصرارهم على أن الله متكلم لذاته وأن كلامه صفة أزلية قديمة كعلمه وقدرته وحياته، كان عليهم أن يعرفوا الكلام تعريفاً آخر مغايراً، تعريفاً يتباعد به عن «الأصوات» التي هي أعراض لا يتصور وجودها في ذات الباريء، ولذلك لجأ الأشاعرة إلى القول بأن «الكلام الحقيقي هو المعنى الموجود في النفس لكن جعل عليه أمارات تدل عليه، فتارة تكون قولاً بلسان على حكم أهل ذلك اللسان وما اصطلحوا عليه وجرى به وجعل لغة لهم». (الأنصاف 94). وهذا التعريف للكلام يفرق بين الكلام والقول، فالكلام هو المعنى

---

(12) المغني، 3/7 .

النفسي، والقول أمارة ـ علامة ـ تدل عليه. القول في هذا التعريف هو الدلالة الصوتية الوضعية التي تدل على الكلام، ولكن الكلام من جانب آخر ـ المعنى النفسي ـ يمكن أن يدل عليه بأمارات وعلامات أخرى «إن حقيقة الكلام على الاطلاق في حق الخالق والمخلوق إنما هو المعنى القائم بالنفس، لكن جعل لنا دلالة عليه تارة بالصوت والحروف نطقاً، وتارة بجمع الحروف بعضها إلى بعض كتابة دون الصوت ووجوده، وتارة إشارة ورمزاً دون الحروف والأصوات ووجودهما». (الأنصاف 95).

إن هذا التوحيد بين دلالة الصوت ودلالة الإشارة والرمز ودلالة الخط يذكرنا بما نقلناه عن الجاحظ في مفتتح هذه الدراسة. وبصرف النظر عن الخلافات الفكرية بين الأشاعرة والمعتزلة فقد اتفقوا جميعاً على النظر إلى اللغة باعتبارها نظاماً دالاً في النسق المعرفي للوجود الإنساني، كما أنهم اتفقوا ـ رغم خلافهم ـ على التسوية بين دلالة الأصوات ودلالة الإشارات والحركات مع اشتراط سبق المواضعة فيها جميعاً. وترتد هذه التسوية عند جميعهم فيما نظن إلى طبيعة الاطار الديني الذي دار فيه البحث وصيغت من خلاله المشكلات وتبلورت في أحضانه الحلول. ورغم أن عبد القاهر الجرجاني (ت 471 هـ) لم يكن بعيداً عن هذه المشكلات تماماً[13] فإنه بحكم مدخله البلاغي وقدرته على تحليل النصوص استطاع النفاذ إلى آفاق أعمق في تصوره لطبيعة اللغة وفي تصوره لقوانينها الخاصة وآليتها في القيام بوظائفها المتعددة.

كان عبد القاهر مشغولاً بالبحث عن العلة الكامنة وراء إعجاز القرآن أساساً، وكان عليه من أجل الوصول إلى هذه العلة أن يحدد الخصائص الفارقة بين كلام وكلام، تلك الخصائص التي تقوم على أساسها المفاضلة. ولم يكن عبد القاهر ليقنع كما قنع سابقوه بالتهويمات الفضفاضة التي تتحدث عن الجزالة والرصانة

---

(13) راجع تفصيل مناقشة هذه القضية في بحثنا «الأساس الكلامي لبحث المجاز. في البلاغة العربية». **في دراسات في الفن والفلسفة والفكر القومي، في شرف المغفور له عبد العزيز الأهواني**، دار القاهرة للنشر والتوزيع، 1983، 259 - 279. وقد أعيد نشره في الكتاب الذي بين يديك.

وجودة السبك وكثرة الماء والرونق والبهاء وما شابه ذلك من أوصاف، بل إنه لم يقنع بما قنع به سابقوه من أمثال الآمدي والقاضي الجرجاني من أن هناك من الكلام «ما تحيط به الصفة ولا تدركه العبارة» مكتفين بالوقوف في منطقة اللاتعليل. لم يقنع عبد القاهر بذلك كله ورد الخصائص الفارقة بين كلام وكلام إلى قانون لغوي هو قانون «النظم». وكان على عبد القاهر لكي يؤصل هذا القانون أن ينفي عن الفكر اللغوي والبلاغي والنقدي ما ساده من ثنائية اللفظ والمعنى، تلك الثنائية التي وضع الجاحظ أصولها حين قال قولته المشهورة: «المعاني مطروحة في الطريق..» فتلقفها البلاغيون والنقاد بعده وقسموا الكلام الأدبي على أساسها إلى ما حَسُنَ لفظه ومعناه وإلى ما ساء لفظه ومعناه، وما حسن لفظه دون معناه، وما ساء لفظه وحسن معناه. وفي سبيل نفي هذه الثنائية حاول عبد القاهر أن ينفي عن الألفاظ، من حيث هي ألفاظ مفردة خارج التركيب - أي من حيث هي أصوات دالة - أي وصف من صفات القبح أو الحسن. فذهب إلى أن الألفاظ «تجري مجرى العلامات والسمات. ولا معنى للعلامة والسمة حتى يحتمل الشيء ما جُعِلَت العلامة دليلاً عليه وخلافه».

(أسرار البلاغة 280/2)

وإذا كانت ألفاظ اللغة فيما يرى عبد القاهر ليست إلا مجرد علامات وسمات دالة على المعاني فإن العلامة من حيث هي علامة لا يمكن أن توصف بقبح أو حسن، إنما يكفيها القيام بوظيفتها الدلالية. من هذا المنطلق ليست كلمة «فرس» أدل على معناها من كلمة «أسد» على معناها في العربية، *بل ليست كلمة «فرس» أدل* على معناها في العربية من مقابلها الفارسي، أو من مقابلها في أي لغة من اللغات. ولا بأس في هذه الحالة من استبدال علامة بعلامة للدلالة على نفس المعنى إذا اتفق أهل اللغة على ذلك، فلو أن أهل اللغة قد استخدموا العلامة الصوتية «قصير» للدلالة على ما نطلق عليه اليوم «طويل» لم يكن ذلك ليغير شيئاً وكانت العلامة الأولى تدل على معنى «الطول». إن العلاقة بين الدال والمدلول في هذا الفهم علاقة اعتباطية اتفاقية اصطلاحية، والألفاظ من حيث هي علامات وسمات لا تغير من المدلول ولا تضيف إليه، بل هي تشير إليه فقط وتدل عليه «إن الألفاظ أدلة على المعاني، وليس للدليل إلا أن يعلمك الشيء على ما يكون عليه، فأما أن يصير الشيء بالدليل على

صفة لم يكن عليها فمما لا يقوم في عقل ولا يتصور في وهم».

(دلائل الإعجاز 483)

وإذا كان هذا الترابط بين العلامة الصوتية ـ الألفاظ ـ وبين مدلولها هو الذي يعطي للعلامة قيمتها، فإن اختلال هذا الترابط لسبب من الأسباب يهدر قيمة العلامة نهائياً بصرف النظر عن طبيعة العلامة ذاتها. لقد كان عبد القاهر في هذا الجدل يحاول أن ينفي عن أذهان معاصريه ما استقر في وعيهم من أن للألفاظ من حيث هي أصوات صفات تُسْتَقْبَح على أساسها أو تُسْتَحْسَن، صفات مثل السهولة والسلاسة والتلاؤم.. الخ. ولذلك نفهم إصراره على ربط الألفاظ بدلالتها وعلى نفي صفاتها الذاتية «الألفاظ لا تُراد لأنفسها وإنما تراد لتُجعل أدلة على المعاني، فإذا عدمت الذي له تراد أو اختل أمرها فيه لم يعتد بالأوصاف التي تكون في أنفسها عليها، وكانت السهولة وغير السهولة فيها واحداً».

(دلائل الإعجاز 522)[14]

هذا الترابط الدلالي بين الألفاظ وبين معانيها، أو بين العلامات الصوتية ومدلولاتها يقوم في ذهن عبد القاهر على تصور لأسبقية المعاني الذهنية على الدلالات الصوتية، فالمعاني تُعرَف أولاً، أو تُدرَك أولاً، ثم يتواضع أهل اللغة على الأصوات للدلالة على تلك المعاني الذهنية:

«وليت شعري هل كانت الألفاظ إلا من أجل المعاني؟ وهل هي إلا خدم لها، ومَصَرَّفَة على حكمها؟ أوليست هي سمات لها، وأوضاعاً قد وضعت لتدل عليها؟ فكيف يُتصوَّر أن تسبق المعاني وأن تتقدمها في تصور النفس؟ إن جاز ذلك جاز أن تكون أسامي الأشياء قد وضعت قبل أن عرفت الأشياء وقبل أن كانت، وما أدري ما أقول في شيء يجر الذاهبين إليه إلى أشباه هذا من فنون المحال ورديء الأحوال».

(دلائل الإعجاز 417)

إن المعاني الذهنية تدرك أولاً، ثم تُقام الدلالات الصوتية علامات على هذه المعاني. ومن حقنا في هذه الحالة أن نقرر أن عبد القاهر يفهم العلاقة بين الدال

---

(14) انظر أيضاً أسرار البلاغة، 100/1.

والمدلول على أساس أنها علاقة بين الصوت وبين المفهوم الذهني الذي يشير إليه. وليس هذا الفهم من جانبنا لأفكار عبد القاهر غريباً عن التراث الذي ينتمي اليه عبد القاهر والذي ربط الدلالة اللغوية ـ كما أسهبنا من قبل ـ بالمعرفة وبأنواع أخرى من الدلالات العقلية. ولم يكن حرص علماء المسلمين وحرص عبد القاهر معهم على أسبقية الدلالات العقلية على الدلالة اللغوية إلا حرصاً نابعاً من إرادة تثبيت الواقع الخارجي ـ العالم ـ الدال على وجود الخالق والدال على كل صفاته. ولكن هذا الحرص ذاته هو الذي جعل فهمهم لعلاقة اللغة بالعالم ـ علاقة الدال بالمدلول ـ فهماً يقوم على الفصل والتمييز. وليست المعاني التي تعبر عنها الألفاظ عند عبد القاهر إلا المفاهيم الذهنية المدركة عن العالم الخارجي، وهي مفاهيم قد ترتبط بأشياء عينية حسية ذات وجود عيني في العالم الخارجي، وقد ترتبط بمفاهيم قائمة على التجريد والتعميم. ويمكن القول في هذه الحالة إن وظيفة العلامات الصوتية الدالة لا تكمن في ذاتها، أي في حقيقة كونها علامات، بل تكمن في إمكانية إدخال هذه العلامات في علاقات هدفها الإنباء أو الإخبار أو البيان:

«إن الألفاظ المفردة التي هي أوضاع اللغة لم توضع لتعرف معانيها في أنفسها ولكن لأن يُضم بعضها إلى بعض فيعرف فيما بينها فوائد. وهذا علم شريف وأصل عظيم.

«والدليل على ذلك أنا إن زعمنا أن الألفاظ التي هي أوضاع اللغة إنما وضعت ليعرف بها معانيها في أنفسها لأدى ذلك إلى ما لا يشك عاقل في استحالته، وهو أن يكونوا قد وضعوا للأجناس الأسماء التي وضعوها لها لتعرفها بها حتى كأنهم لو لم يكونوا قالوا: «رجل» و «فرس» و «دار»: لما كان يكون لنا علم بهذه الأجناس ولو لم يكونوا وضعوا أمثلة الأفعال لما كان لنا علم بمعانيها وحتى لو لم يكونوا قالوا: «فعل» و «يفعل» لماكنا نعرف الخبر في نفسه ومن أصله، ولو لم يكونوا قالوا: «افعل» لما كنا نعرف الأمر من أصله ولا نجده في نفوسنا، وحتى لو لم يكونوا قد وضعوا الحروف لكنا نجهل معانيها فلا نعقل نفياً ولا نهياً ولا استفهاماً ولا استثناء. كيف؟ والمواضعة لا تكون ولا تتصور إلا على معلوم، فمحال أن يوضع اسم أو غير اسم لغير معلوم، لأن المواضعة كالإشارة فكما أنك إذا قلت: «خذ ذاك»، لم تكن هذه

الإشارة لتُعَرِّف السامع المشار إليه في نفسه ولكن ليعلم أنه المقصود من بين سائر الأشياء التي تراها وتبصرها. كذلك حكم اللفظ مع ما وضع له. ومن هذا الذي يشكّ إنا لم نعرف «الرجل» و«الفرس» و«الضرب» و«القتل» إلا من أساميها؟ لو كان ذلك مساغ في العقل لكان ينبغي إذا قيل «زيد» أن تعرف المسمى بهذا الاسم من غير أن تكون شاهدته أو ذكر لك بصفة».

(الدلائل 539 - 541)

المعاني إذاً هي التي تدرك أولاً، ثم توضع الأصوات، اتفاقاً للدلالة عليها، يستوي في هذا المعاني الذهنية المعقولة والمعاني اللغوية التي يشير إليها عبد القاهر بمعنى الخبر والأمر أو معاني النفي والنهي والاستفهام، وهي المعاني التي يطلق عليها اسم «معاني النحو». قد نختلف مع عبد القاهر في تلك التسوية بين المعاني العقلية وبين المعاني اللغوية ـ معاني النحو ـ ولكننا لا شك لا نملك إلا أن نتفق معه في إصراره على أن العلامات اللغوية لا تنبىء بذاتها عن المعاني العقلية، بل تدل عليها وتشير بالمواضعة والاصطلاح. وقد ينفر حسنا المعاصر من ذلك الفصل الحاسم عند عبد القاهر بين الدال والمدلول اللذين نعتبرهما وجهي عملة واحدة، لكن هذا النفور لا يجب أن يحجب عنا طبيعة المشكلات التي كان يواجهها عبد القاهر، والتي كانت تحتاج لمثل هذا الحسم والوضوح والتمييز.

إن المعاني التي يتحدث عنها عبد القاهر بوصفها مدلولاً تدل عليه العلامات اللغوية هي ـ فيما يذهب حازم القرطاجني (684 هـ) ـ «الصور الحاصلة في الأذهان عن الأشياء الموجودة في الأعيان» (المنهاج 18). وهذه الصور الحاصلة في الأذهان ـ المفاهيم الذهنية ـ ليست إلا محصلة لعملية إدراك الواقع الخارجي، وليست العلامات اللغوية إلا عبارات عن هذه الصور الذهنية المدركة. من هذه الزاوية تتساوى العبارات اللغوية الصوتية بالرموز الكتابية الدالة على الأصوات، ذلك لأن الرموز الكتابية تدل على هيئات الألفاظ، وهذه تدل بدورها على المعاني الحاصلة في الأذهان، وهذه الأخيرة تدل على المدركات العينية الخارجية ولنقل بعبارة أخرى إن العالم يتحول في الذهن إلى مجموعة من الصور والمفاهيم، أي يتحول من جود عيني محسوس إلى وجود ذهني متخيل، ثم يتحول من هذا الوجود الذهني المتخيل

إلى دلالات صوتية فرموز كتابية:

«كل شيء له وجود خارج الذهن فإنه إذا أدرك حصلت له صورة في الذهن تطابق ما أدرك منه، فإذا عبر عن تلك الصور الذهنية الحاصلة عن الإدراك، أقام اللفظ المعبر به هيئة تلك الصورة الذهنية في أفهام السامعين وأذهانهم، فصار للمعنى وجود آخر من جهة دلالة الألفاظ. فإذا احتيج إلى وضع رسوم من الخط تدل على الألفاظ لمن لم يتهيأ له سمعها من المتلفظ بها، صارت رسوم الخط تقيم في الأفهام هيئات الألفاظ، فتقوم بها في الأذهان صور المعاني، فيكون لها أيضاً وجود من جهة دلالة الخط على الألفاظ الدالة عليه».

(المنهاج 18 - 19)

إن ما يطرحه حازم في هذا النص يقيم العلاقة بين الدلالات الصوتية والرموز الكتابية على أساس من الترابط الدلالي، حيث تقيم الرموز الخطية الكتابية هيئات الألفاظ ـ الصورة السمعية عند دي سوسير ـ في الأفهام. فإذا قامت هيئات الألفاظ في الأفهام استدعت ـ بطريقة الدلالة الإشارية ـ الصور الذهنية. والصور الذهنية بدورها تشير إلى المدرك العيني الخارجي. وهكذا نجد أنفسنا في علاقات دلالية قائمة على الترابط بين كل طرفين، وهذه العلاقات الدلالية عند حازم يمكن التعبير عنها على النحو التالي:

الرموز الكتابية (دال)	ـ الصور السمعية للألفاظ (مدلول)
الصور السمعية للألفاظ (دال)	*ـ الصور الذهنية (مدلول)*
الصور الذهنية (دال)	ـ الأعيان المُدْركة (مدلول)

ونجد أن كل مدلول يتحول بدوره إلى دال، فالصور السمعية للألفاظ (هيئات الألفاظ) تكون مدلولاً في علاقتها بالرموز الخطية الكتابية، ولكنها تصبح دالاً في علاقتها بالصورة الذهنية. والصور الذهنية تكون مدلولاً في علاقتها بالصور السمعية، ولكنها تتحول إلى دال في علاقتها بالمدركات الخارجية.

وهذا التصور الذي يطرحه حازم على مستوى الدلالات وعلاقاتها ليس بعيداً عن التصورات التي ناقشناها قبل ذلك ابتداء من الجاحظ، غاية الأمر أن حازم يتميز بدقة المصطلح الذي أفاده، ولا شك، من قراءاته الفلسفية، تلك القراءات التي

زودته بتصور الفلاسفة لمستويات الوجود ومراتبه بدءاً من الوجود العيني مروراً بالوجود الذهني وانتهاء إلى الوجود اللفظي والرقمي.

وإذا انتقلنا من إطار المتكلمين والبلاغيين إلى المتصوفة واجهنا تصوراً مغايراً في بعض جوانبه، وإن انتهى إلى نتائج قريبة من حيث ربط الدلالة اللغوية بأنماط دلالية أخرى في العالم. الوجود عند المتصوفة من أرقى مراتبه إلى أدناها، من عالم الموجودات المجردة الروحية الخالصة إلى عالم المادة بكل عناصره وتَشَكُّلاته ليس إلا تجليات ومظاهر لحقيقة واحدة باطنة، هي الحقيقة الإلهية.

وإذا كان ابن عربي (ت 638) قد قسَّم مراتب الوجود الكلية إلى ثمان وعشرين مرتبة تبدأ بالعقل الأول أو القلم وتنتهي إلى مرتبة «المرتبة» فإنه قد وازى بين كل مرتبة من هذه المراتب الثمانية والعشرين وبين حرف من حروف اللغة العربية، فجعل المرتبة الأولى توازي حرف الألف (الحركة الطويلة) وجعل آخر المراتب توازي حرف الواو. والأساس الذي يستند اليه ابن عربي في مثل هذه الموازاة أن هذه المراتب الوجودية ظهرت عن التمثل الألهي في «العماء» الذي يشبه من حيث تكوينه النفس الإنساني الذي تتشكل من خلاله حروف اللغة. وإذا كانت تلك المراتب الوجودية الكلية تتدرج من حيث الصفاء والنورانية والروحانية في مجموعات، فإن حروف اللغة كذلك تترتب طبقاً للمخارج، فتبدأ بالألف (الحركة الطويلة) التي تمثل أقصى درجة من درجات حُرِّية مرور الهواء في النفس الإنساني، لذلك تتوازى الألف بمرتبة العقل الأول من حيث إن العقَل الأول أول الموجودات النورانية ومن حيث إن الألف تمثل التحرر الكامل للهواء في مجرى النفس من أي احتكاك. هذه الموازنة بين مراتب الوجود وحروف اللغة يعبر عنها ابن عربي على الوجه التالي:

«فأوجد العالم على عدد الحروف من أجل النفس في ثمانية وعشرين لا تزيد ولا تنقص. فأول ذلك العقل وهو القلم... ثم النفس وهو اللوح، ثم الطبيعة، ثم الهباء، ثم الجسم ثم الشكل، ثم العرش، ثم الكرسي، ثم الأطلس، ثم فلك الكواكب الثابتة، ثم السماء الأولى، ثم الثانية، ثم الثالثة، ثم الرابعة، ثم الخامسة، ثم السادسة، ثم السابعة، ثم كرة النار، ثم كرة الهواء، ثم كرة الماء، ثم كرة التراب، ثم المعدن، ثم النبات، ثم الحيوان، ثم الملك، ثم الجن، ثم البشر، ثم

المرتبة، والمرتبة هي الغاية في كل موجود، كما أن الواو غاية حروف النَّفَس».

(الفتوحات المكية 395/2 ، 421، 469)

هذه الموازنة التي يقيمها ابن عربي بين حروف اللغة وبين مراتب الوجود الكلية ليست موازاة على سبيل الشرح والتوضيح والتبسيط، ولكنها موازاة تعتمد على إيمان فعلي كشفي بهذا الترابط. إن مراتب الوجود الكلية توجهت على إيجادها الأسماء الألهية، وارتبط بكل مرتبة من هذه المراتب حرف من حروف اللغة. وهذه الحروف التي ترتبط بمراتب الموجودات الكلية ـ وترتبط من ثم بالأسماء الإلهية التي توجهت على إيجاد تلك المراتب ـ ليست هي حروف لغتنا الإنسانية البشرية ـ الحروف الصوتية ـ ولكنها حروف اللغة الإلهية التي تعد حروف لغتنا الإنسانية ظاهراً لها وجسداً.

ومن هنا يمكننا القول أن ابن عربي يتعامل مع حروف اللغة كما يتعامل مع كل الموجودات وينظر إليها ـ كما ينظر للوجود بأسره ـ من خلال ثنائية «الباطن والظاهر» فيرى أن لحروف اللغة جانباً باطناً هي الحروف الإلهية التي تتوازى مع مراتب الوجود من جهة وتتوازى مع الأسماء الإلهية من جهة أخرى، ويرى أيضاً أن لحروف اللغة جانباً ظاهراً هي الحروف الإنسانية الصوتية التي يتلفظها الإنسان في كلامه. إن الجانب الباطني للحروف أرواح هي أرواح الأسماء الإلهية، أما جانبها الظاهر فهو إما أن يكون الصوت في حالة «النطق» أو الخط في حالة «الكتابة» يقول ابن عربي:

«وجميع الأسماء الالهية المختصة بهذا الإنسان. . . معلومة محصاة، وهي الرفيع الدرجات، الجامع، اللطيف، القوي، المذل، رازق، عزيز، مميت، محيي، حي، قابض، متين، محصي، مصور، نور، قاهر، عليم، رب، مقدِّر، غني، شكور، محيط، حكيم، طاهر، (آخر)، باطن، باعث، بديع، ولكل اسم من هذه الأسماء روحانية ملك تحفظه وتقوم به وتحفظها، لها صورة في النَّفَس الإنساني تسمى حروفاً في المخارج عند النطق، وفي الخط عند الرقم، فتختلف صورها في الكتابة ولا تختلف في الرقم (كذا وأظنها في الصوت).

«وتسمى هذه الملائكة الروحانيات في عالم الأرواح بأسماء هذه الحروف، فلنذكرها على ترتيب المخارج حتى نعرف رتبتها، فأولهم ملك الهاء، ثم الهمزة

(المفروض أن تكون الهمزة أولاً حسب سياق ابن عربي) وملك العين المهملة، وملك الحاء المهملة، وملك الغين المعجمة، وملك الخاء المعجمة، وملك القاف وهو ملك عظيم رأيت من اجتمع به، وملك الكاف، وملك الجيم، وملك الشين المعجمة، وملك الياء، وملك الضاد المعجمة، وملك اللام، وملك النون، وملك الراء، وملك الطاء المهملة، وملك الدال المهملة، وملك التاء المعجمة باثنتين من فوقها، وملك الزاي، وملك السين المهملة، وملك الصاد المهملة، وملك الظاء المعجمة، وملك الثاء المعجمة بالثلاث، وملك الذال المعجمة، وملك الفاء، وملك الباء، وملك الميم، وملك الواو، وهذه الحروف أجساد تلك الملائكة لفظاً وخطاً بأي قلم كانت. فهذه الأرواح تعمل الحروف لا بذواتها، أعني صورها المحسوسة للسمع والبصر المتصورة بالخيال، فلا يُتَخَيَّل أن الحروف تعمل بصورها، وإنما تعمل بأرواحها، ولكل حرف تسبيح وتمجيد وتهليل وتكبير وتحميد، يُعظِّم بذلك كله، خالقه ومظهره، وروحانيته لا تفارقه. وبهذه الأسماء يسمون هؤلاء الملائكة في السموات، وما منهم ملك إلا أفادني..».

(الفتوحات 2/ 448)

حروف اللغة الإنسانية إذن ـ سواء المنطوق منها أم المرقوم ـ ليست إلا أجساداً لأرواح ملائكة، هذه الملائكة هي التي تحفظ الأسماء الإلهية التي توجهت على إيجاد مراتب الوجود الكلية الثمانية والعشرين. من هذه المراتب الكلية ـ أو بالأحرى من تفاعلها ـ تظهر الموجودات المركبة في الوجود. وبالمثل تظهر كلمات اللغة من تركيب هذه الحروف البسيطة. لذلك يمكن أن نطلق على «الممكنات» أنها «كلمات الله» كما نطلق على القرآن أنه «كلام الله»؛ وبذلك يكون للكلام الإلهي مستويان: مستوى الكلام الوجودي الذي يتجلى في ظهور أعيان الممكنات، ومستوى الكلام اللغوي الذي يتجلى في النص القرآني.

وليس هذا التصور الذي يطرحه ابن عربي للكلام الإلهي بعيداً عن معطيات النصوص الدينية التي ينطلق منها المسلمون على مختلف اتجاهاتهم واهتماماتهم، فالقرآن يشير كثيراً إلى كلمات الله التي لا تنفد ﴿قل لو كان البحر مداداً لكلمات ربي لنفد البحر قبل أن تنفد كلمات ربي لو جئنا بمثله مدداً﴾. (الكهف: 109)، وقوله: ﴿ولو أن ما في الأرض من شجرة أقلام والبحر يمده من بعده سبعة أبحر ما نفدت

كلمات الله﴾ (لقمان: 27). والقرآن يسمي «عيسى» كلمة الله. ومعنى ذلك أن المتصوفة لم يغالوا كثيراً - كما يحلو لخصومهم أن يتهموهم - حين نظروا للوجود مثل هذه النظرة التي تربط بين أجزائه وتوحد بين عناصره.

وإذا كانت مراتب الوجود الكلية البسيطة توازي الأسماء الالهية الثمانية والعشرين التي توجهت على إيجادها، فإن الموجودات المركبة قد ظهرت للوجود بفعل الأمر الإلهي «كن»، أي أنها ظهرت بالكلمة الإلهية. وهذا دليل آخر يجعل من اطلاق اسم «الكلمات» على «الموجودات» مسألة حقيقية فعلية وليست مجرد تسمية «مجازية»:

«اعلم أن الممكنات هي كلمات الله التي لا تنفد وبها يظهر سلطانها الذي لا يبعد، وهي مركبات لأنها أتت للإفادة فصدرت عن تركيب يعبر عنه باللسان العربي بلفظة «كن» فلا يتكون منها إلا مركب من روح وصورة، فتلتحم الصور بعضها ببعض لما بينها من المناسبات.. والمادة التي ظهرت فيها الكلمات هي نفس الرحمن ولهذا عبر عنه بالكلمات».

(الفتوحات 65/4)[15]

وإذا كان ابن عربي - كما أسلفنا - نـظر لحروف اللغة من خلال ثنائية الظاهر والباطن ورأى أن حروف لغتنا البشرية - منطوقة ومكتوبة - ليست إلا أجساداً لأرواح الأسماء الإلهية، فمن الطبيعي كذلك أن ينظر للكلمات التي تكونها الحروف من خلال نفس الثنائية. وبما أن الكلمات تنتج عن تركيب الحروف للإفادة - كما يقول ابن عربي في النص السابق - فإن دلالة الكلمات اللغوية لها جانبان: جانب دلالتها الإلهية القديمة، وجانب دلالتها البشرية الحادثة: الدلالة في الحالة الأولى - من حيث الباطن - دلالة ذاتية بمعنى أن الدال هو المدلول، أما الدلالة في الحالة الثانية - من حيث الظاهر - فهي دلالة عرفية وضعية اعتباطية.

قد يمكن لنا أن نقول إن ابن عربي في سياق الثقافة الإسلامية العربية يحاول أن يحل التعارض بين ثنائية «القدم والحداثة» في جميع مظاهرها وتجلياتها بدءاً من

---

(15) أنظر أيضاً الفتوحات المكيّة، 168/1 - 169، 283/3، 104/4 - 105، 166 - 167.

مشكلة العالم وانتهاء بمشكلة المواضعة اللغوية، ولكن مثل هذا القول لا يشرح لنا كل جوانب نظرة ابن عربي للغة، تلك النظرة التي تتسع للدخول في آفاق لم يتعرض لها سابقوه ولم تخظر على بالهم.

إن الدلالة التي تجعل الدال هو المدلول بعينه وذاته تتعلق بالكلمات الوجودية التي هي الممكنات. هذه الممكنات دالة بذاتها على معانٍ ودلالات قائمة فيها لا تفارقها، فهي لا تدل على شيء خارجها. ولكن دلالة هذه الممكنات لا تنكشف ولا تفصح عن نفسها إلا لقلب العارف الصوفي الذي يتحد بالوجود فيكتشف معناه ودلالة عناصره المختلفة ومكوناته المتعددة، أو لنقل بعبارة أخرى إن الصوفي العارف هو القادر وحده على قراءة كلمات الله الوجودية:

«العالم كله لا يعرف من الموجودات التي هي كلمات الله إلا وجود أعيانها خاصة. ولا يعلم ما أريدت له هذه الموجودات سوى أهل الفهم عن الله. والفهم أمر زائد على كونه مسموعاً، فكما ينوب العبد الكامل الناطق عن الله في إيجاد ما يتكلم به بالفصل بين كلماته ـ إذ لولا وجوده هناك لم يصح وجود عين الكلمة ـ كذلك ينوب في الفهم مناب الحق».

(الفتوحات 284/3)

وإذا كانت الدلالة في اللغة الإنسانية دلالة عرفية اتفاقية اصطلاحية، فإن هذا هو الظاهر الذي يدركه كل إنسان، والحقيقة التي يدركها الصوفي بقلبه ومعراجه الصوفي تنبىء أن هذه الدلالة العرفية الظاهرة للغة البشرية الإنسانية خادعة، فالله هو المتكلم من خلال كل إنسان ومن خلال كل صورة وجودية. وما دام الوجود كله متضمناً الإنسان ليس سوى تجليات مختلفة ومظاهر متعددة لحقيقة واحدة، فإن الدلالة الذاتية هي الأصل والدلالة العرفية هي الفرع، الدلالة الذاتية هي الباطن الحقيقي، والدلالة العرفية هي الظاهر الخادع. والصوفي وحده هو الذي يدرك الحقيقة، ويقرأ الوجود، ويربط بين الظاهر والباطن:

«وإذا تحلل الإنسان في معراجه إلى ربه، وأخذ كل كون منه في طريقه ما يناسبه، لم يبق إلا هذا السر الذي عنده من الله فلا يراه إلا به، ولا يسمع كلامه إلا به، فإنه يتعالى ويتقدس أن يدرك إلا به، وإذا رجع الشخص من هذا المشهد،

وتركبت صورته التي كانت تحللت في عروجه، ورد العالم إليه جميع ما كان أخذه منه مما يناسبه ـ فإن كان عالم لا يتعدى جنسه ـ فاجتمع الكل على هذا السر الإلهي واشتمل عليه، وبه سبحت الصورة بحمده، وحمدت ربها إذا لا يحمده سواه. ولو حمدته الصورة من حيث هي لا من حيث هذا السر لم يظهر الفضل الإلهي والامتنان على هذه الصورة. . فالكلمة عن الحروف، والحروف عن الهواء، والهواء عن النفس الرحماني».

(الفتوحات 168/1)

إن هذا الربط بين الوجود واللغة عند المتصوفة يذكرنا بما نقلناه عن الحارث المحاسبي من أن أنواع الأدلة «عيان ظاهر» أو «خبر قاهر»، ويذكرنا أيضاً بوضع المتكلمين للغة داخل إطار الأدلة العقلية، وهذا يؤكد أن المفكرين المسلمين ـ على اختلاف اتجاهاتهم ومذاهبهم ـ قد انطلقوا في نظرتهم للغة من منطلق سيميوطيقي واضح يتناسب مع معتقداتهم ومفاهيمهم الدينية. ويرجع للمتصوفة ـ وعلى رأسهم ابن عربي ـ الفضل في صياغة هذه النظرة صياغة نهائية حولت الوجود كله إلى نص ماثل أمام الإنسان، نص دال يشير إلى قائله ويدل عليه، وهو نص يتجلى في كل المظاهر التي تعد اللغة ـ في بعدها الإنساني البشري ـ احداها.

3 ـ البعد الدلالي للغة:

إذا كانت العلامات اللغوية (الكلمات) يمكن أن تتساوى من حيث دلالتها مع غيرها من أنواع العلامات، فإن للغة الطبيعية بعدها الدلالي الذي تتميز به وتفارق به غيرها من أنواع العلامات. وهذا هو قابلية العلامات اللغوية للدخول في علاقات مكونة جملًا، ثم قابليتها بعد ذلك للتنامي بالجمل لكي تكون نصاً. إن للغة الطبيعية أجرومية خاصة تفتقدها اللغات السيميوطيقية، أو لنقل إن أجهزة الاتصال الحديثة التي تعتمد على العلامات الايقونية أساساً كالسينما والتليفزيون تحاول أن تضع هذه العلامات في علاقات مستمدة من حيث بناؤها من اجروميات للغة الطبيعية. وهذا معناه أن للغة الطبيعية بعدها السيمانطيقي الذي تستعيره أنظمة العلامات الأخرى في أجهزة الاتصال الحديثة.

وثمة خاصية أخرى للعلامات اللغوية نابعة من خاصيتها السيمانطيقية، وهي

قدرتها على التحول على مستوى المدلول لكي يصبح بدوره علامة من نوع آخر تشير إلى مدلول آخر فيما يعرف بالتحول الدلالي في أنماط المجاز المختلفة. وهذا التحول الدلالي لا يحدث في العلامة اللغوية في حالة افرادها، ولكنه يتحقق من خلال التركيب الذي يكسب العلامة دلالة لا تكون لها في حالة أفرادها. وهذا التحول الدلالي أيضاً هو الذي ينقل النص اللغوي من وظيفة «الانباء» الاجتماعية ويجعله يحقق وظائف أخرى «أدبية».

وإذا كان أسلافنا في مناقشتهم لدلالة اللغة على مستوى الألفاظ المفردة قد تنبهوا لأنواع العلامات الأخرى الدالة، فإنهم في مناقشتهم لدلالة اللغة على مستوى التركيب قد تنبهوا أيضاً لهذه الفروق التي أشرنا إليها بين دلالة اللغة ودلالة غيرها من أنظمة العلامات. ولا تثريب عليهم ـ في هذه الحالة ـ أن تختلف لغتهم عن لغتنا، أو أن تختلف مصطلحاتهم عن مصطلحاتنا. لقد تنبهوا ـ مثلاً ـ لخاصية الدلالة التركيبية في اللغة، وإن كانوا قد ناقشوها من خلال منظورهم الديني، وكذلك تنبهوا لخاصية التحول الدلالي للعلامات داخل التركيب، ولم تفارق هذه الفكرة أيضاً ـ إلا قليلاً ـ إطار المنظور الديني. ويتبدى إحساسهم بمفارقة العلامات اللغوية لغيرها من أنواع العلامات في قول القاضي عبد الجبار:

«إن حاجة العقلاء لما دعت إلى الانباء عما في النفس، لما فيه من النفع ودفع الضرر، وعلموا أن ذلك وإن صح بالمواضعة على الحركات وغيرها فلا يتسع ذلك اتساع الكلام، اقتضى ذلك المواضعة على الكلام الذي عند التأمل نعرف أنه أشد اتساعاً من كل ما تصح فيه المواضعة».

(المغني 202/16)[16]

إن مفهوم «الاتساع» الذي تتميز به اللغة الطبيعية يقابل ـ بالتضاد ـ مفهوماً آخر لم يشر إليه القاضي عبد الجبار فيما يتصل بأنواع العلامات الأخرى، وهو مفهوم «الضيق». وكلا المفهومين يرتبطان بتحقيق الوظيفة التي حددها القاضي للغة، وهي وظيفة «الانباء». هذه الوظيفة يحققها «الكلام» بحكم «اتساعه» ولا تحققها العلامات

---

(16) أنظر أيضاً المغني، 162/5، 160/15.

الأخرى بحكم «ضيقها». وإذا كان القاضي عبد الجبار قد قصر دور العلامة اللغوية ـ كما سبقت الإشارة ـ على وظيفة «الإشارة» فإن حديثه هنا عن وظيفة «الانباء» ينصرف إلى الاحتمالات التركيبية التي يمكن أن تدخلها العلامات اللغوية.

وإذا كانت العلامات اللغوية في حالة افرادها لا ترتبط بمدلولاتها إلا ارتباط مواضعة واصطلاح، فإن التركيب اللغوي «لا ينبيء» عن مدلوله بمجرد «المواضعة» بل لا بد من اعتبار «قصد» المتكلم، فالكلام:

«قد يحصل من غير قصد فلا يدل، ومع القصد فيدل ويفيد. فكما أن المواضعة لا بد منها، فكذلك المقاصد التي بها يصير الكلام مطابقاً للمواضعة».

(المغني 162/15)

ومفهوم «القصد» الذي يطرحه القاضي هنا مفهوم هام جداً بالنسبة للإطار الديني الذي ينطلق منه القاضي، ذلك أنه مفهوم يربط دلالة الكلام ـ على مستوى التركيب ـ بالمتكلم. وتتبدى أهمية هذا الربط في أنه يمكن المعتزلة ـ والقاضي بصفة خاصة ـ من إعطاء مشروعية دينية لتأويلاتهم للنص القرآني من حيث إن قصد المتكلم به ـ الله عز وجل ـ يمكن الوصول إلى معرفته بالاستدلال العقلي وحده. ولا معنى والحالة هذه لأن نرد على القاضي أو نناقشه من خلال مفهومنا المعاصر لجدلية العلاقة بين عناصر «القصد/ النص/ التأويل». ويكفي أن نفهم أفكاره في اطارها الثقافي والفكري:

«وإنما اعتبر حال المتكلم لأنه لو تكلم به ولا يعرف المواضعة، أو عرفها ونطق بها على سبيل ما يؤديه الحافظ، أو يحكيه الحاكي، أو يتلقنه المُتلقن، أو تكلم به من غير قصد لم يدل. فإذا تكلم به، وقصد وجه المواضعة فلا بد من كونه دالاً، إذا علم من حاله أنه يبين مقاصده ولا يريد القبيح ولا يفعله. فإذا تكاملت هذه الشروط فلا بد من كونه دالاً، ومتى لم تتكامل فموضوعه أن يدل، وان كان متى وقع ممن ليس هذا حاله لم يصح أن يُستدَّل به».

(المغني 347/16)

إن هذا الربط بين قابلية العلامات اللغوية ـ دون غيرها ـ «للاتساع» وبين مفهوم

«القصد» عند المتكلم هو الذي يجعل اللغة ـ على مستوى التركيب ـ تحقق وظيفة «الانباء» وهذا هو ما يميز اللغة الطبيعية عن غيرها من أنظمة العلامات الأخرى. وإذا كان الأشاعرة لم يتوقفوا أمام مثل هذا التمييز بين اللغة وغيرها من أنواعَ العلامات بحكم تسويتهم بين «الكلام» و «المعنى النفسي» كما سبقت الإشارة فإن عبد القاهر الجرجاني الذي أفاد دون شك من جهود المعتزلة عامة، والقاضي عبد الجبار بصفة خاصة، قد عمق هذا التمييز تعميقاً يثير الإعجاب.

إذا كانت ألفاظ اللغة فيما يذهب عبد القاهر «تجري مجرى العلامات والسمات»، كما سبقت الإشارة، فإن دلالة اللفظ على ما يدل عليه تظل دلالة عامة اشارية بحتة، وهي إلى جانب ذلك دلالة عرفية اجتماعية لا يتفاضل الناس في معرفتها. إن العلاقة بين الدال والمدلول في العلامات/ الألفاظ لا تضيف إلى خبرتنا شيئاً جديداً، بل هي تشير إلى ما نعرفه بالفعل. وهذه العلامات/ الألفاظ قد وضعت أساساً لكي تدخل في علاقات تركيبية تجعلها تؤدي وظيفة دلالية:

«إن الألفاظ المفردة التي هي أوضاع اللغة لم توضع لتعرف معانيها في أنفسها ولكن لأن يُضم بعضُها إلى بعض فيعرف فيما بينها فوائد، وهذا علم شريف وأصل عظيم». (الدلائل 539)

وإذا كان القاضي عبد الجبار قد اكتفى بالتركيز على «قصد المتكلم» الذي بدونه لا يقع للكلام دلالة، فإن عبد القاهر قد صاغ نظرية للدلالة في التراث العربي تعرف بنظرية «النظم»، وضع فيها قوانين كلية للدلالة اللغوية على مستوى التركيب، وادخل علم «معاني النحو» أساساً صلباً لهذه النظرية. والفارق بين عبد القاهر وغيره من اللغويين والبلاغيين أنه تَنَبَّه لدلالات العلاقات النحوية وتنبه لتأثيرها على الدلالة الوضعية للعلامة اللغوية في سياق بعينه. ولذلك نظر عبد القاهر لدلالة التركيب لا بوصفه حاصل جمع العلامات اللغوية المتضمنة فيه، بل بوصفه حاصل تفاعل دلالات العلامات ودلالات التركيب معاً:

«واعلم أن مثل واضع الكلام من يأخذ قطعاً من الذهب أو الفضة فيذيب بعضها في بعض حتى تصير قطعة واحدة. وذلك أنك إذا قلت: «ضرب زيد عمرا يوم الجمعة ضرباً شديداً تأديباً له» فإنك تحصل من مجموع هذه الكلم على مفهوم هو معنى واحد لا عدة معان كما يتوهمه الناس، وذلك لأنك لم تأت بهذه الكلم

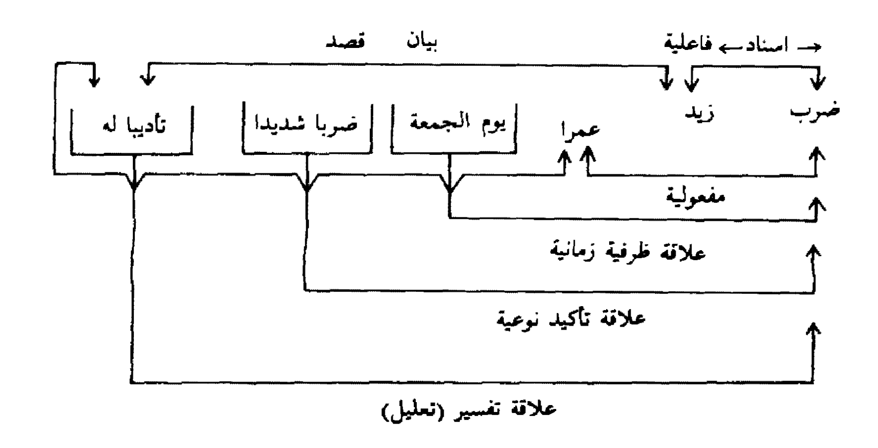
لتفيده أنفس معانيها، وإنما جئت بها لتفيده وجوه التعلق التي بين الفعل الذي هو «ضرب» وبين ما عمل فيه: والأحكام التي هي محصول التعلق.

«وإذا كان الأمر كذلك فينبغي أن ننظر في المفعولية من «عمرو» وكون «يوم الجمعة» زماناً للضرب وكون «الضرب» ضرباً شديداً وكون «التأديب» علة للضرب. أيتصور فيها أن تفرد عن المعنى الأول الذي هو أصل الفائدة وهو إسناد «ضرب» إلى «زيد» وإثبات «الضرب» له حتى يعقل كون «عمرو» مفعولاً وكون «يوم الجمعة» مفعولاً فيه وكون «ضرباً شديداً» مصدراً، وكون «التأديب» مفعولاً له، من غير أن يخطر ببالك كون «زيد» فاعلاً للضرب؟

«وإذا نظرنا وجدنا ذلك لا يتصور لأن «عمرا» مفعول لضرب وقع من «زيد» عليه «ويوم الجمعة» زمان لضرب وقع من زيد، «وضرباً شديداً» بيان لذلك الضرب كيف هو وما صفته، و«التأديب» علة وبيان أنه كان الغرض منه. وإذا كان ذلك كذلك بان منه وثبت أن المفهوم من مجموع الكلم معنى واحد لا عدة معان، وهو إثباتك زيداً فاعلاً ضرباً لعمرو في وقت كذا وعلى صفة كذا ولغرض كذا، ولهذا المعنى نقول: إنه كلام واحد».

(الدلائل 412 – 414)

إن هذه العلاقات التي يسهب عبد القاهر في تحليلها في عبارة «ضرب زيد عمرا يوم الجمعة ضرباً شديداً تأديباً له» هي العلاقات النحوية التي تجعل العلامات اللغوية ذات دلالة محددة، وهي علاقات يمكن أن توضع على النحو التالي. والذي يكشف أن معنى العلامة الأولى «ضرب» لا يتضح إلا بالعلامة الأخيرة في الجملة:



علاقة تفسير (تعليل)

إن هذه العلاقات «النحوية» هي التي تضفي على العلامات دلالتها من جانب، وهي التي تميز الدلالة اللغوية عن غيرها من الدلالات من جانب آخر. ولذلك يرى عبد القاهر أن اختلاف العلاقات النحوية يؤدي إلى تغيير المعنى رغم اتفاق العلامات المستخدمة في سياقين. أو لنقل بلغة عبد القاهر إن اختلاف «النظم» يؤدي إلى تغاير في المعنى، ولذلك يفرق عبد القاهر بين «الغرض» و«المعنى»، ويعتبر أن «المعنى» هو حاصل تفاعل علاقات السياق. والفارق مثلاً بين قولنا «زيد كالأسد» وقولنا «كأن زيداً الأسد» هو فارق في «المعنى» وإن كان «الغرض» واحداً وهو تشبيه زيد بالأسد. والفارق في «المعنى» هو الذي يفصل عند عبد القاهر بين عبارة وعبارة:

«لا يكون لاحدى العبارتين مزية على الأخرى حتى يكون لها في المعنى تأثير لا يكون لصاحبتها.

«فإن قلت: فإذا أفادت هذه ما لا تفيده تلك، فليستا عبارتين عن معنى واحد، بل هما عبارتان عن معنيين اثنين.

«قيل لك: إن قولنا «المعنى» في مثل هذا يراد به الغرض، والذي أراد المتكلم أن يثبته أو ينفيه، نحو أن تقصد تشبيه الرجل بالأسد فتقول: «زيد كالأسد»، ثم تريد هذا المعنى بعينه فتقول: «كأن زيدا الأسد»، فتفيد تشبيهه أيضاً بالأسد، إلا أنك تزيد في معنى تشبيهه به زيادة لم تكن في الأول، وهي أن تجعله من فرط شجاعته وقوة قلبه، وأنه لا يروعه شيء بحيث لا يتميز عن الأسد، ولا يقصر عنه، حتى يُتوهَّم أنه أسد في صورة آدمي.

«وإذا كان هذا كذلك، فانظر هل كانت الزيادة وهذا الفرق إلا بما توخى في نظم اللفظ وترتيبه، حيث قدم «الكاف» إلى صدر الكلام وركبت مع «إن»؟ وإذا لم يكن إلى الشك سبيل أن ذلك كان بالنظم، فاجعله العبرة في الكلام كله، ورض نفسك على تفهم ذلك وتتبعه».

(الدلائل 258)[17]

---

(17) أنظر أيضاً الدلائل، 425.

ولا يتركنا عبد القاهر لاستنتاج أن هذه الخصيصة ـ خصيصة إنتاج الدلالة من خلال العلاقات التركيبية ـ قاصرة على اللغة دون غيرها من أنواع العلامات، بل يصرح بذلك تصريحاً كاشفاً وهو بصدد المقارنة بين «صناعة الكلام» وغيرها من أنواع الصناعات. وإذا كان الفكر البلاغي والنقدي قبل عبد القاهر قد اعتمد دائماً على المقارنة بين «صناعة الكلام» وبين صناعات الوشي والنسج والصباغة، فإن عبد القاهر أيضاً يعتمد في كثير من نصوصه على تلك المقارنات، كأن يقول مثلاً:

«إن سبيل المعاني سبيل أشكال الحلي، كالخاتم والشُّنف والسوار، فكما أن من شأن هذه الأشكال أن يكون الواحد منها غفلاً ساذجاً، لم يعمل فيه صانعه شيئاً، أكثر من أن أتى بما يقع عليه اسم الخاتم إن كان خاتماً، والشُّنف إن كان شنفاً، وأن يكون مصنوعاً بديعاً قد أغرب صانعه فيه. كذلك سبيل المعاني، أن ترى الواحد منها غفلاً ساذجاً عاماً موجوداً في كلام الناس كلهم، ثم تراه في نفسه وقد عمد إليه البصير بشأن البلاغة وإحداث الصور في المعاني، فيصنع فيه ما يصنع الصنع الحاذق، حتى يُغرب في الصنعة، ويدق في العمل، ويبدع في الصباغة. وشواهد ذلك حاضرة لك كيف شئت، وأمثلته نصب عينيك من أين نظرت».
(الدلائل 422 - 423)

ولكن عبد القاهر ـ خلافاً لأسلافه ـ يدرك أن هذه المقارنة بين «الكلام» وغيره إنما هي مقارنة على سبيل الشرح والتوضيح، مقارنة لا تعني التماثل أو التطابق، ذلك أن باقي الصناعات يصح فيها التقليد والمحاكاة التي لا تنكشف من خلالها خصوصية «المبدع» أو «المتفنن»، وهذا أمر لا يقع في «الكلام»، وذلك بحكم خصوصية «النظم» التي تميز كلاماً عن كلام، وبالتالي تؤثر في «المعنى». بهذه الطريقة يكشف لنا عبد القاهر عن وعيه بخصوصية الدلالة اللغوية، تلك الخصوصية التي تتميز بها من جهة قابلية علاماتها للدخول في علاقات هي التي تنتج «المعنى» أو «الدلالة». يقول عبد القاهر:

«وإنا لنراهم يقيسون الكلام في معنى المعارضة على الأعمال الصناعية كنسج الديباج، وصوغ الشنف والسوار وأنواع ما يصاغ، وكل ما هو صنعة وعمل، بعد أن يبلغ مبلغاً يقع التفاضل فيه، ثم يعظم حتى يزيد فيه الصانع على الصانع زيادة يكون

لـه بها صيت، ويدخل في حد ما يعجز عنه الأكثرون.

«وهذا القياس وإن كان قياساً ظاهراً معلوماً، وكالشيء المركوز في الطباع، حتى ترى العامة فيه كالخاصة، فإن فيه أمراً يجب العلم به: وهو أنه يتصور أن يبدأ هذا فيعمل ديباجاً ويبدع في نقشه وتصوره، فيجيء آخر ويعمل ديباجاً آخر مثله في نقشه وهيئته، وجملة صفته حتى لا يفصل الرائي بينهما، ولا يقع لمن لم يعرف القصة ولم يخبر الحال إلا أنهما صنعة رجل واحد وخارجان من تحت يد واحدة. وهكذا الحكم في سائر المصنوعات كالسوار يصوغه هذا، ويجيء ذلك فيعمل سواراً مثله، ويؤدي صنعته كما هي. حتى لا يغادر منها شيئاً البتـة.

«وليس يتصور مثل ذلك في الكلام، لأنه لا سبيل إلى أن تجيء إلى معنى بيت من الشعر، أو فصل من النثر فتؤديه بعينه وعلى خاصيته وصنعته بعبارة أخرى، حتى يكون المفهوم من هذه هو المفهوم من تلك لا يخالفه في صفه ولا وجه ولا أمر من الأمور. ولا يغرنك قول الناس: «قد أتى بالمعنى بعينه، وأخذ معنى كلامه فأداه على وجهه»، فإنه تسامح منهم والمراد أنه أدى الغرض، فأما أن يؤدي المعنى بعينه على الوجه الذي يكون عليه في كلام الأول حتى لا تعقل ههنا إلا ما عقلته هناك، وحتى يكون حالهما في نفسك حال الصورتين المشتبهتين في عينك كالسوارين والشنفين ففي غاية الاحالة، وظن يفضي بصاحبه إلى جهالة عظيمة، وهي أن تكون الألفاظ مختلفة المعاني إذا فُرقت ومُتَّفِقَتها إذا جمعت وأُلِّف منها كلام، وذلك أن ليس كلامنا فيما يفهم من لفظتين مفردتين نحو «قعد» و«جلس» ولكن فيما يفهم من مجموع كلام ومجـموع كلام آخر نحو أن تنظر في قوله تعالى: ﴿ولكم في القصاص حياة﴾، وقول الناس «قَتْلُ البعض إحياء للجميع» فإنه وإن كان قد جرت عادة الناس بأن يقولوا في مثل هذا: «إنهما عبارتان مُعبِّرهما واحد»، فليس هذا القول قولاً يمكن الأخذ بظاهره أو يقع لعاقل شك أن ليس المفهوم من أحد الكلامين المفهوم من الآخر».
(الدلائل 260 – 261)

ليس أدل من هذا الفهم كشفاً عن إدراك عبد القاهر لخصوصية الدلالة اللغوية، وارتباطها بقابليتها للدخول في علاقات نحوية هي التي تنتج دلالة العلامات اللغوية. إن الفرق بين «نظم» و«نظم» أو بين «كلام» و«كلام» فارق يعود إلى مقدرة

«المتكلم» ومهارته وكفاءته الخاصة في استخدام «القوانين» التي يتيحها «نحو» اللغة المعينة. وإذا كان «المتكلم» لا يملك حيال العلامات/ الألفاظ شيئاً من الحرية بحكم وضعيتها وعرفيتها، فإنه يمتلك حرية لا يستهان بها إزاء «قوانين النحو» التي «ينظم» من خلال قواعدها العلامات اللغوية. من هنا يعطي عبد القاهر للمتكلم دوراً هاماً في النظم، دوراً قد يتجاوز ـ في بعض الأحيان ـ حدود دور المتكلم في التصورات التراثية، ولكن هذا الدور يتضاءل ـ في معظم الأحيان ـ إذا كان الحديث عن الشعر وعن الابداع الأدبي. يقول عبد القاهر:

«واعلم أنا إذا أضفنا الشعر ـ أو غير الشعر من ضروب الكلام ـ إلى قائله، لم تكن إضافتنا له من حيث هو كلم وأوضاع لغة، ولكن حيث تُوخّي فيها «النظم» الذي بيَّنا أنه عبارة عن توخي معاني النحو في معاني الكلم. . . وإذا كان الأمر كذلك، فينبغي لنا أن ننظر في الجهة التي يُخْتَص منها الشعر بقائله. وإذا نظرنا وجدناه يختص به من جهة توخيه في معاني الكلم التي ألفه منها، ما توخاه من معاني النحو، ورأينا أنفسَ الكلم بمعزل عن الاختصاص، ورأينا حالها معه حال الإبريسم (خيوط الحرير) مع الذي ينسج منه الديباج وحال الفضة والذهب مع من يصوغ منهما الحلي. فكما لا يشتبه الأمر في أن الديباج لا يختص بناسجه من حيث الإبريسم، والحلي بصائغها من حيث الفضة والذهب، ولكن من جهة العمل والصنعة، كذلك ينبغي أن لا يشتبه أن الشعر لا يختص بقائله من جهة أنفس الكلم وأوضاع اللغة».
(الدلائل 362)

وهذا الدور الذي يمنحه عبد القاهر للمتكلم فيما يتصل بالنظم يؤكد وعي عبد القاهر بخصوصية الأداء اللغوي. وعلينا دائماً ألا ننسى أن منطلقات عبد القاهر النظرية لا تختلف كثيراً عن منطلقات القاضي عبد الجبار، ولذلك فحرصه على دور المتكلم لا يقل عن حرص القاضي خاصة وأن مدخله في دراساته كلها هو البحث عن «علّة» لإعجاز القرآن، ومحاولته الدائبة لربط «الاعجاز» بمفارقة المتكلم ـ الله عز وجل ـ مفارقة تامة لسواه من المتكلمين. ولكن عبد القاهر يختلف عن القاضي بعمق قدرته التحليلية النابعة من وعيه اللغوي والبلاغي.

لذلك استطاع عبد القاهر أن يقارب تخوما لم يتح لأسلافه الاقتراب منها، ولا

يقلل من قدر عبد القاهر بأي حال من الأحوال أنه ظل واقفاً عند حدود هذه التخوم، ولم تتح له ظروف ثقافته آنذاك أن يتجاوز حدود المقاربة من هذه التخوم التي قاربها عبد القاهر الواعي بدور المتلقي في «فهم» النص. ولا شك أن خلاف الفرق حول تفسير النص القرآني كان بمثابة واقع إمبريقي أمام عبد القاهر يساعده على اكتشاف معضلة «الفهم» وعلى الوعي بها. ولكن وعي عبد القاهر بالمعضلة لم يتجاوز حدود بعض اللمحات المتناثرة هنا وهناك في كتبه ـ وهي لمحات كان عبد القاهر طرفاً فيها بحكم انتمائه الأشعري ـ وبالتالي لم يمكنه هذا التورط في قلب الخلاف من بلورة وعيه بالمعضلة. ومع ذلك لا نعدم عند عبد القاهر ـ في أحيان قليلة ـ بعض العبارات التي تشي بمقاربته لتخومها. يقول وهو بصدد تأكيد أولية «المعاني النفسية» وأسبقيتها على «النظم» في «الكلام»:

«واعلم أنه إن نظر ناظر في شأن المعاني والألفاظ إلى حال السامع فإذا رأى المعاني تقع في نفسه من بعد وقوع الألفاظ في سمعه ظن لذلك أن المعاني تبع للألفاظ في ترتيبها، فإن هذا الذي بيناه يريه فساد هذا الظن. وذلك أنه لو كانت المعاني تكون تبعاً للألفاظ في ترتيبها، لكان محالاً أن تتغير المعاني، والألفاظ بحالها لم تزل. فلما رأينا المعاني قد جاز فيها التغير من غير أن تتغير الألفاظ وتزول عن أماكنها، علمنا أن الألفاظ هي التابعة والمعاني هي المتبوعة.

«واعلم أنه ليس من كلام يعمد واضعه فيه إلى معرفتين فيجعلهما مبتدأ وخبراً، ثم يقدم الذي هو الخبر، إلا أشكل الأمر عليك فيه فلم تعلم أن المقدم خبر، حتى ترجع إلى المعنى وتحسن التدبر، أنشد الشيخ أبو علي في «التذكرة»».

«نم وإن لم أنم كراي كراكا».

«ثم قال: ينبغي أن يكون «كراي» خبراً مقدماً، ويكون الأصل: «كراك كراي»، أي نم وإن لم أنم فنومك نومي كما تقول: «قم، وإن جلست فقيامك قيامي، هذا هو عرف الاستعمال في نحوه ثم قال: «وإذا كان كذلك، فقد قدم الخبر وهو معرفة، وهو ينوي به التأخير من حيث كان خبراً» قال: فهو كبيت الحماسة:

بنونا بنو أبنائنا   بنوهن أبناء الرجال الأباعد

«فقدم خبر المبتدأ وهو معرفة، وإنما دل على أنه ينوي التأخير المعنى ولولا ذلك لكانت المعرفة، إذا قدمت، هي المبتدأ لتقدمها، فأفهم ذلك» هذا كله لفظه.

«واعلم أن الفائدة تعظم في هذا الضرب من الكلام، إذا أنت أحسنت النظر فيما ذكرت لك، من أنك تستطيع أن تنقل الكلام في معناه من صورة إلى صورة، من غير أن تغير من لفظه شيئاً، أو تحول كلمة عن مكانها إلى مكان آخر، وهو الذي وسع مجال التأويل والتفسير، حتى صاروا يتأولون في الكلام الواحد تأويلين أو أكثر، ويفسرون البيت الواحد عدة تفاسير. وهو على ذلك الطريق المزلة الذي ورط كثيراً من الناس في الهلكة، وهو مما يعلم به العاقل شدة الحاجة إلى هذا العلم، وينكشف معه عوار الجاهل به، ويفتضح عنده المظهر الغني عنه».
(الدلائل 372 - 374)

إن عبد القاهر في هذا النص يلمح إلى إمكانية تعدد «المعاني» مع توحُّد «النظم» وذلك من خلال استشهاده بما قاله أبو علي الفارسي تعليقاً على قول الشاعر:

نم وإن لم أنم كراي كراكا

حيث تصلح كل من الكلمتين «كراي» و«كراكا» للابتداء بها، ويقرأ أبو علي البيت على أساس أن «كراي» خبر مقدم، وذلك اعتماداً على سياق «المعنى»، وبذلك يجب أن يفهم البيت على أساس أن «كراكا» مبتدأ مؤخر. والبيت ـ فيما يقول عبد القاهر ـ يحتمل قراءة أخرى لا تقديم فيها ولا تأخير. ولكن عبد القاهر يعود ـ بعد أن قرر إمكانية تعدد المعنى ـ ليهاجم المؤولين مقرراً أن هذا العلم ـ «علم البلاغة» ـ هو العاصم من زلل التأويل وما يرتبط به من جهل. وفي النص ـ خاصة في أوله ـ مقاربة أخرى لم يتأملها عبد القاهر ولا بأس من الإلمام بها في هذا السياق.

يتحدث عبد القاهر عن «الترتيب» في الألفاظ والمعاني من وجهة نظر المتلقي، ويرى أن النظر إلى حال السامع ينبىء أن الألفاظ تقع في السمع أولاً، ثم تليها المعاني في النفس. وإذا كان عبد القاهر يقارب هذه الفكرة بهدف نفيها عن مفهوم «النظم» الذي يحرص عبد القاهر على أن يجعل ترتيب الألفاظ فيه تابع لترتيب المعاني النفسية،

فإن عبد القاهر لو جمع بين الزاويتين ـ زاوية المتكلم وزاوية المتلقي ـ لاستطاع ببساطة أن يرسم لنا الدائرة الكلامية التي رسمها دي سوسير بعده بقرون عديدة.

إن «أشعرية» عبد القاهر، وطبيعة المعضلات الدينية التي كان يواجهها حجبته عن الانطلاق داخل التخوم التي وقف عند حدودها، لذلك كان حريصاً أن يعطي «للمعاني النفسية» مركز الصدارة على «النظم» المعبِّر عنها، وذلك انصياعاً للمفاهيم التي رسخها أسلافه الأشاعرة ـ كما رأينا ـ خاصة توحيدهم بين «الكلام» و «المعاني النفسية» خروجاً من مأزق حدوث الكلام الإلهي. ولذلك أيضاً لم يستطع عبد القاهر ـ رغم لفتاته الدالة ـ أن يعمق إمكانية تعدد المعنى في فهم النص الواحد. لقد كانت هذه كلها مشكلات قاربها عبد القـاهر، فهل استطاع المتصوفة سبر بعض أغوارها؟

نظرة ابن عربي ـ كما أسلفنا ـ للعلامات اللغوية نظرة خاصة لا تفصل بين العلامة اللغوية وغيرها من أنواع العلامات، فهي كلها علامات تحيل إلى بعضها البعض، فالوجود بكل مراتبه يحيل إلى أصوات اللغة، كما تحيل أصوات اللغة إلى تلك المراتب الوجودية. فإذا تاوزنا مستوى المراتب الكلية والحروف إلى مستوى الموجودات المركبة والكلمات أو العلامات اللغوية وجدنا أن الكلمات تحيل إلى الموجودات كما تحيل الموجودات إلى الكلمات. هكذا يستطيع ابن عربي أن يوحد العلامات اللغوية بغيرها من أنواع العلامات، وتظل التفرقة بين العلامات تفرقة اعتبارية لا حقيقية. وكل ما يمكن أن يقوله ابن عربي عن علاقة «الظاهر والباطن» يقوله عن علاقة العلامات اللغوية بغيرها من أنواع العلامات. إن الوجود كله سواء بموجوداته العينية أم الخيالية أم اللفظية أم الكتابية وجود دال على حقيقته الباطنية العميقة، الحقيقة الإلهية. هذه الحقيقة الإلهية سارية في كل جزئيات الوجود وتفاصيله مرئية أم مسموعة أم معقولة أم متخيلة أم ملفوظاً بها أم مكتوبة.

من هذا المنطلق لا بد أن يكون الكلام ـ على مستوى التركيب ـ مساوياً لمجمل الوجود، وإذا كان التركيب اللغوي ـ في أبسط صوره ـ يقوم على علاقة مسند ومسند إليه، فمعنى ذلك أنه يقوم على علاقة تفاعل بين ثلاثة عناصر ـ أو علامات ـ

هي الذات والحدث والرابطة، أو هي المسند والمسند إليه والرابطة، والوجود كله ـ بالمثل ـ يقوم على ثلاثة عناصر هي الذات الإلهية الغنية بذاتها والحدث هو العالم كله بكل مراتبه، أما الرابطة التي تربط بين الذات والحدث فهي «الألوهة» أو مجموع الأسماء الإلهية التي تمثل وسيطاً بين الذات الإلهية والعالم؛

«إن جوامع الكلم من عالم الحروف ثلاثة: ذات غنية قائمة بذاتها، وذات فقيرة إلى هذه الغنية غير قائمة بنفسها، ولكن يرجع منها إلى الذات الغنية وصف تتصف به يطلبها بذاته، فإنه ليس من ذاتها إلا بمصاحبة هذه الذات لها، فقد صح أيضاً الفقر للذات الغنية القائمة بنفسها كما صح للأخرى. وذات ثالثة رابطة بين ذاتين غنيتين، أو ذاتين فقيرتين، أو ذات فقيرة وذات غنية. وهذه الذات الرابطة فقيرة لوجود هاتين الذاتين ولا بد، فقد قام الفقر بجميع الذوات من حيث افتقار بعضها إلى بعض ـ وإن اختلفت الوجوه ـ حتى لا يصح الغنى على الإطلاق إلا لله تعالى الغني الحميد من حيث ذاته. فلنسم الغنية ذاتاً، والذات الفقيرة حدثاً، والذات الثالثة رابطة، فنقول الكلم محصور في ثلاث حقائق ذات وحدث ورابطة. وهذه الثلاثة جوامع الكلم فيدخل تحت جنس الذات أنواع كثيرة من الذوات، وكذلك تحت جنس كلمة الحدث والروابط».

(الفتوحات 86/1)

إن مفهوم «جوامع الكلم» الذي ينطلق منه ابن عربي لتحليل الوجود وتحليل التركيب اللغوي في نفس الوقت هو «جوامع الكلم» التي أوتيها النبي صلعم، وهو مفهوم يشير ـ في نظر ابن عربي ـ إلى أمرين: الأول المعرفة الحقة التي تحقق بها النبي في معراجه ورؤيته لربه، والأمر الثاني هو «القرآن» بوصفه يمثل «التعبير» عن هذه المعرفة بكل مستوياتها. والجانبان ـ المعرفي والتعبيري ـ غير منفصلين بأي حال من الأحوال. من هذا المنطلق يكون مفهوم «جوامع الكلم» مفهوماً أنطولوجياً وإبستمولوجياً في وقت واحد. ولكي نفهم هذه الموازاة في فكر ابن عربي بين الوجود واللغة أو بين المعرفة والتعبير يمكن أن نقرأ النص السابق قراءة أخرى نرى الوجود مكوناً من عناصر ثلاثة هي الذات الإلهية في جانب والعالم (المحدث) في جانب آخر وبينهما رابطة هي الأسماء الإلهية التي تكون في مجموعها ما يطلق عليه ابن عربي اسم «الألوهة». في هذه العلاقة الوجودية تكتسب الذات الإلهية صفات الفعل

من إسناد العالم المحدث إليها، أو لنقل بلغة ابن عربي تعرف الذات الإلهية معرفة مفارقة لمعرفتها بذاتها، تكتسب المعرفة «الغيرية» وبذلك تتحقق لها كل جوانب المعرفة: الذاتية والغيرية. وليست «الرابطة» التي تربط العالم بالذات الإلهية رابطة ظاهرة، بل هي رابطة كامنة خفية لا تظهر إلا من خلال تأثيرها ولا تظهر بذاتها. وهذا يساعد ابن عربي كثيراً على تحقيق دقة الموازاة بين «الوجود» و«اللغة العربية» خاصة حيث تكون الرابطة بين «المسند» و«المسند إليه» ـ من الوجهة المنطقية ـ رابطة كامنة غير ظاهرة. هذه الرابطة التي تربط الذات الإلهية بالعالم هي «حقائق الألوهية» أو «الأسماء الإلهية» الفاعلة في العالم و«الباطنة» في الذات الإلهية[18].

ولكن هذه العلاقات الوجودية/ اللغوية ليست علاقات ثابتة ساكنة، فابن عربي لا يتصور الوجود مشروعاً قد تمَّ وانتهى، ولكنه مشروع في حالة تخلق دائم مستمر جديد أبداً. ولنقل إن الوجود ـ وكذلك اللغة المعبرة عنه ـ في حالة توتر دائم من حيث طبيعة «العلامات» المكونة له من جانب، ومن حيث طبيعة «العلاقات» القائمة بين هذه «العلامات» من جانب آخر. هذا التوتر يتجلى في جانب الذات الإلهية في «شؤون» الحق التي لا تنتهي «كل يوم هو في شأن»، ويتجلى هذا التوتر أيضاً في جانب العالم في حالة «الخلق الجديد» التي يخضع لها العالم «بل هم في لبس من خلق جديد». وهذا التوتر القائم في بنية الوجود ينعكس بالضرورة في بنية اللغة الدالة على هذا الوجود والمعبرة عنه، ينعكس في مفرداتها أو «علاماتها» كما ينعكس في «علاقاتها» أو «تراكيبها».

وإذا كان فهم «النصوص» اللغوية ـ على مستوى دلالتها الوضعية الظاهرة ـ أمراً يتفاوت فيه البشر، فما بالنا بفهم «النصوص» اللغوية على مستوى دلالتها الوجودية الباطنة؟ وابن عربي يدرك ـ أولاً ـ معضلة الفهم على مستوى الكلام الوضعي وذلك حيث يقول:

«إن الإنسان ينطلق بالكلام يريد به معنى واحداً مثلاً من المعاني التي يتضمنها ذلك الكلام. فإذا فُسر بغير مقصود المتكلم من تلك المعاني فإنما فسر المفسر بعض ما تعطيه قوة اللفظ، وإن كان لم يصب مقصود المتكلم، ألا ترى الصحابة كيف شق

---

(18) نصر أبو زيد، فلسفة التأويل: دراسة في تأويل القرآن عند محيي الدين ابن عربي، بيروت، دار التنوير، 1983، 57 - 67.

عليهم قوله تعالى: «الذين آمنوا ولم يلبسوا إيمانهم بظلم» فأتى به نكرة فقالوا: «وأينا لم يلبس أيمانه بظلم»، فهؤلاء الصحابة وهم العرب الذين نزل القرآن بلسانهم ما عرفوا مقصود الحق من الآية والذي نظروه سائغ في الكلمة غير منكور، فقال لهم النبي صلى الله عليه وسلم، ليس الأمر كما ظننتم وإنما أراد الله بالظلم هنا ما قال لقمان لابنه وهو يعظه: «يابني لا تشرك بالله إن الشرك لظلم عظيم» فقوة الكلمة تعم كل ظلم، وقصد المتكلم إنما هو ظلم مخصوص... ولذلك تتقوى التفاسير في الكلام بقرائن الأحوال، فإنها المميزة للمعاني المقصودة للمتكلم».

(الفتوحات 135/1 - 136)

إن ابن عربي هنا، وإن كان يمهد لفكرته الأساسية، يقترب اقتراباً شديداً من فهم معضلة «القصد/ النص/ الفهم» حيث يرى أن للغة قوة دلالية في ذاتها تجعلها قابلة لتعدد التفسيرات على مستوى الدلالة الوضعية الظاهرة للغة. ولا بد أن يكون الأمر أكثر تعقيداً في فهم المستوى الوجودي الباطن لدلالة اللغة، أكثر تعقيداً بحكم توتر العلاقة بين الدال والمدلول من جهة، وبحكم توتر العلاقة بين المسند والمسند إليه على مستوى التركيب من جهة أخرى:

«وإياك أن تتوهم تكرار هذه الحروف في المقامات إنها شيء واحد له وجوه كثيرة. إنما هي مثل الأشخاص الإنسانية، فليس زيد بن علي هو عين أخيه زيد بن علي الثاني، وإن كانا قد اشتركا في البنوة والإنسانية ووالدهما واحد. ولكن بالضرورة نعلم أن الأخ الواحد ليس عين الأخ الثاني، فكما يفرق البصر بينهما والعلم، كذلك يفرق بينهما في الحروف عند أهل الكشف من جهة الكشف، وعند النازلين عن هذه الدرجة من جهة المقام التي هي بدل عن حروفه. ويزيد صاحب الكشف على العلم من جهة بأمر آخر لا يعرفه صاحب علم المقام المذكور، وهو مثلاً إذا كررته بدلاً من الاسم بعينه فنقول لشخص بعينه «قلت كذا» فالتاء عند صاحب الكشف التي في قلت الأولى غير التاء التي في قلت الثاني - لأن عين المخاطب تتجدد في كل نفس، بل هم في لبس من خلق جديد، فهذا شأن العالم مع أحدية الجوهر وكذلك الحركة الروحانية التي عنها أوجد الحق تعالى التاء الأولى غير الحركة التي أوجد عنها التاء الأخرى بالغاً ما بلغت فيختلف معناها بالضرورة، فصاحب علم المقام يتفطن لاختلاف علم المعنى، ولا يتفطن لاختلاف التاء أو أي

حرف آخر ضميراً كان أو غير ضمير، فإنه صاحب رقم ولفظ لا غير».

(الفتوحات 1/78 - 79)

إن هذه المقارنة التي يعقدها ابن عربي بين علم صاحب المقام وعلم صاحب الكشف مقارنة تستهدف التفرقة بين العلم بالمعنى اللغوي الوضعي، وبين العلم الكشفي الذي يقرأ «اللغة» قراءة وجودية في مستواها الباطني العميق، في المستوى اللغوي الوضعي يشير الضمير وكذلك الاسم إلى مدلول معين ثابت، يظل هو هو مهما تكررت العلامة اللغوية الدالة عليه. ولكن هذا التكرار - في القراءة الوجودية - ينمحي ويزول، فالمشار إليه في حالة تخلق جديد نحن - أهل الظاهر - في لبس منه، وهذا التخلق يدركه الصوفي العارف صاحب الكشف، فيدرك أن الضمير المكرر أو الاسم المكرر لا يدل على نفس المدلول ولا يشير إليه، بل يدل على مدلول جديد، وهذا الكشف من شأنه أن يرى للعبارات اللغوية - التي تبدو ثابتة - معاني جديدة في كل لحظة.

في مثل هذا الفهم لا يكون «النص» اللغوي في حالة ثبات ما دام المدلول في حالة تغير دائم وخلق جديد، يستوي في ذلك النص اللغوي العادي والنص القرآني الدال - بحكم مصدره - على حركة الوجود الدائبة. من هذا المنطلق أيضاً لا تكون «المعرفة»، ثابتة، بل يصيبها نفس التوتر الذي يكمن في موضوعها. وهذه الحركة الدائمة المتوترة في «الوجود» و «المعرفة» و «النص» هي التي تمكن ابن عربي من طرح مفاهيم جديدة مغايرة وتجعل «التأويل» أمراً مشروعاً على مستوى الوجود وعلى مستوى النص، وتجعل فعل «القراءة» فعلاً شاملاً لا يقصر مفهوم «النص» على «النص اللغوي» بل يمتد به ليشمل «الوجود» فيحيل الوجود كله إلى «نص» بالمعنى السيميوطيقي.

وليس هذا الفهم الذي نجده عند ابن عربي وعند الصوفية عموماً غريباً كما قد يبدو لأول وهلة عن التراث الثقافي والديني الذي ينتمي إليه ابن عربي، فالقرآن نفسه يشير إلى «الآيات» التي بثها الله في الكون بوصفها «علامات» دالة على وجود الله، ويحض البشر على «تأمل» هذه الآيات وعلى اكتشاف دلالتها لتقربهم إلى الإيمان به والتسليم بوجوده وبوحدانيته. وقد نخرج هنا عن حدود هذه الدراسة التمهيدية لو

استعرضنا «النصوص» القرآنية في هذا الصدد والتي تحتاج لدراسة مستقلة. وقد سبقت لنا الإشارة إلى أن القرآن قد استخدم ألفاظ «كلمة» و «كلمات» للدلالة على بعض الموجودات. والفارق بين المتصوفة وبين المفكرين الذين حاولنا تحليل مفاهيمهم في هذه الدراسة فارق في الدرجة لا في النوع، حيث استطاع ابن عربي - بحكم ذاتية التجربة الصوفية - أن ينطلق إلى آفاق حوم حولها غيره ولم يكد يشارفها.

4 - «المجاز» والتحول الدلالي في اللغة:

هذه هي الخاصة الثانية التي تميز العلامات اللغوية عن غيرها من أنواع العلامات. وما دام المفكرون المسلمون قد تنبهوا للخاصية الأولى للعلامات اللغوية، فمن الطبيعي أن يتنبهوا أيضا لحقيقة أن العلامات اللغوية تتميز بقابليتها - دون غيرها من أنواع العلامات - للتحول الدلالي فيما يعرف بالاتساع والاشتراك والتضاد والمجاز... الخ.

وسيكون تركيزنا في هذه الفقرة الأخيرة - بهدف الايجاز والاختصار - على التحول الدلالي في علاقة «المجاز» دون غيرها من العلاقات. ومن الطبيعي أن يخرج عن نطاق دراستنا أولئك المفكرون الذين أنكروا - لأسباب دينية - وجود المجاز في اللغة، تمهيداً لنفي «المجاز» عن القرآن، وذلك للوقوف ضد «تأويل» النص القرآني والاكتفاء بدلالته الظاهرة.

ولقد سبقت لنا الإشارة إلى مقارنة القاضي عبد الجبار بين دلالة «المعجزات» ودلالة «الكلام» ورأينا أنه اعتبر المعجزة أشد دلالة:

«لأن من حق التصديق بالقول أن يصح فيه.. المجاز والاستعارة لأمر يرجع إلى ذات الكلام».

(المغني 161/15)

والذي يهمنا أن نلاحظه هنا أن القاضي عبد الجبار جعل «المجاز» و «الاستعارة» سمة خاصة بالكلام تقع له على مستوى التركيب. ويكفينا هذا التنبه لهذه الخاصية، ذلك أن القاضي - بحكم مدخله العقلي - جعل هذه الخاصية اللغوية بمثابة «عيب» في الدلالة اللغوية يقلل من شأنها إذا قورنت بغيرها من الدلالات العقلية.

ولكي يتجاوز القاضي عبد الجبار هذا التهوين الضمني من شأن اللغة ودلالتها حاول أن يربط التحول المجازي في اللغة بجانبي الدلالة اللغوية اللذين ناقشناهما فيما سبق وهما: جانب المواضعة وجانب قصد المتكلم. وإذا كانت «المواضعة» نوعاً من العرف الاجتماعي في دلالة اللغة هو الذي يربط الدال بالمدلول، فإن القاضي عبد الجبار جعل لهذه «المواضعة» الاجتماعية دوراً في التحول المجازي على مستوى «المفردات» اللغوية.

«وبذلك جوزنا نقل الألفاظ إلى الأحكام الشرعية، وجوزنا انتقال حكم اللفظ بالتعارف عن المجاز إلى الحقيقة وعن الحقيقة إلى المجاز، وكل ذلك لا يوجب قلب المعاني».

(المغني 172/5 - 173)

إن هذا الانتقال في دلالة الألفاظ من المجاز إلى الحقيقة ومن الحقيقة إلى المجاز انتقال يتم «بالتعارف». وهذا التعارف هو الذي يؤدي إلى تثبيت الدلالة اللغوية، ويمنحها ـ في نظر القاضي ـ مشروعيتها الدلالية، ولو قلنا للقاضي عبد الجبار إن التحول من الحقيقة إلى المجاز إنما يبدأ في اللغة في نصوص لها طابع فردي ـ أولاً ـ ثم يشيع هذا الاستخدام وينتقل من المستوى الفردي إلى المستوى الجماعي فيصبح عرفاً نطلق عليه حينذاك «المجاز الميت» أو «الاستعارة الميتة»، لو قلنا مثل هذا الكلام فلا أظن أن القاضي عبد الجبار يمكن أن يتفق معنا. إن رد التحول المجازي في العلامات اللغوية إلى «التعبير الفردي» من شأنه أن يشوش على القاضي مفهومه للدلالة اللغوية.

وليس معنى ذلك أن القاضي ينكر على المتكلم الفرد إنكاراً تاماً أن يكون له دور في الاستخدام المجازي، بل يقصر دوره ـ على مستوى الألفاظ ـ في اتباع مواضعة «الجماعة» في استعمالاتها للألفاظ في الحقيقة أو المجاز. ويتجلى دور المتكلم على مستوى التركيب الخاص به حيث يمكن له أن ينقل دلالة التركيب كلها من مستوى إلى مستوى آخر. فيتحول الأمر ـ مثلاً ـ إلى التهديد كما في قوله تعالى مثلاً للشيطان ﴿واستفزز من استطعت منهم بصوتك وأجلب عليهم بخيلك ورجلك وشاركهم في الأموال والأولاد، وعدهم، وما يعدهم الشيطان إلا غروراً﴾ حيث

تحولت الصيغة اللغوية ـ الأمر ـ عن معناها الوضعي إلى معنى مجازي هو «التهديد»، وذلك أن المتكلم هنا ـ الله ـ لا يمكن أن «يقصد» أمر «إبليس» بغواية البشر، لأن هذا الأمر ـ لو فهمت الصيغة اللغوية على حقيقتها ـ هو بمثابة أمر بفعل «القبيح» الذي يتنزه الله بصفاته عن الأمر بفعله، وذلك «الأمر لا يكون أمراً إلا بالإرادة وكذلك الخبر».

(شرح الأصول 436)

هكذا نجد أن القاضي يتعامل مع التحول المجازي في دلالة اللغة تعامله مع دلالتها الوضعية الحقيقية، فيجعل التحول على مستوى المفردات عرفياً خاصاً بالاستعمال الاجتماعي ويجعل التحول على مستوى التركيب فردياً خاصاً بالمتكلم ومرهوناً بقصده وإرادته. وعلينا ألا ننسى أبداً أن القاضي كان مشغولاً أساساً بقضية الكلام الإلهي، ولو قلنا له مثلاً إن معرفتنا بقصد المتكلم العادي لا تتحقق إلا عبر دلالة ملفوظة، فكيف تشترط علينا أن نعرف قصد المتكلم قبل معرفة دلالة كلامه؟ إن هذا إن صح أن يتحقق في فهم دلالة الكلام الإلهي لأننا نفهم قصد المتكلم بالعقل كما تقول، فإنه لا يصح في حالة الكلام البشري. لو اعترضنا على القاضي بمثل ذلك فإن رده سيتضمن التفرقة بين أمرين: مستويات المتكلمين من جهة، ومستويات الكلام من جهة أخرى.

إذا نظرنا في مستويات المتكلمين يمكن لنا أن نميز مع القاضي بين المتكلم الذي ثبتت حكمته ـ الله ـ وبين المتكلم الذي لم يثبت لنا ذلك عنه، في الحالة الأولى لا بد أن يقع للكلام دلالة، ويكون فهمنا لدلالته نابعاً من إدراكنا لصفات المتكلم وحكمته، فندرك مراده أو «قصده» ونفرق بين الحقيقة والمجاز. أما في حالة المتكلم العادي فإن كلامه «يدل» بمعنى آخر هو أن يكون طريقاً للنظر في «قصد» هذا المتكلم. وإذا نظرنا في مستويات الكلام أمكن لنا أن نميز بين مستويين: مستوى الكلام المجرد من قرينة لفظية تكشف عن تحوله الدلالي من الحقيقة إلى المجاز، ومستوى الكلام المتضمن لمثل هذه القرينة. وهذه التفرقة بين المتكلمين والكلام من جهة، وبين مستويات كل منهما من جهة أخرى إنما تستهدف في النهاية الدفاع عن «دلالة» الكلام وإن كانت تظل مع ذلك كله تضع دلالة الكلام في مستوى أدنى من مستوى الدلالات الأخرى:

«فأما من يقول: إن المعجز، إذا كان إنما يدل كدلالة التصديق، وكان الكلام لا يدل على شيء لصحة وقوعه مجملاً ومشتركاً، ولدخول الاتساع والمجاز (فيه)، فما يحل محله، بألا يدل أولى، فقوله في ظاهر السقوط، لأنه جعل ما نُصب منصب الأدلة خارجاً عن أن يكون دلالة، لأن الكلام نصب هذه النصبة، ليدل بالمواضعة، على ما لا يدل عليه الفعل، وعلى ما لا يعلم بالمشاهدة. لكن المتكلم قد يكون حكيماً، فيجب في كلامه أن يكون دالاً، وقد لا نعلم حكمته، فكلامه يكون طريقاً للنظر، لا لأنه ليس بدلالة، لأنا لو علمنا من حالة أنه حكيم، لكان دلالة، وإنما لا نعده دلالة، إذا وقع من جهة (من) لم تثبت حكمته، لأمر يرجع إلى أنه لم يقع منه على الوجه الذي يدل، من حيث لا نعلم أن مقاصده صحيحة، وذلك أمر لا يُقدح في دلالته.

«يبين ذلك أن الفعل المحكم يدل على كون فاعله عالماً، إذا وقع مرتباً على طريقة مخصوصة، ومتى وقع على طريقة الاحتذاء، أو على غير جهة الترتيب، لم يدل. ولا يخرج ذلك الفعل المحكم من أن يكون دلالة، فكذلك القول في الكـلام.

«فإن كان ما ظنه السائل من الاشتراك ودخول المجاز يمنع من كون الكلام دلالة، فلما قلناه في الفعل المحكم المخصوص وصحة وقوعه ممن ليس بعلم على بعض الوجوه، يجب أن يمنع من كونه دلالة... فكذلك القول فيما ذكرناه من دلالة الكلام، لأنا نقول إنه يدل، إذا تجرد وعُرِّي من قرينة على خلاف الوجه الذي يدل عليه إذا ضامه قرينة ولم يتجرد. ونقول: إنه يدل، إذا وقع من الحكيم الذي مقاصده صحيحة، على خلاف الوجه الذي يدل ممن لم تثبت حكمته. فقد صار افتراق هذين الوجهين اللذين على أحدهما يدل، وعلى الآخر لا يدل، أو يدل على أحد الوجهين بخلاف دلالته على الوجه الآخر، بمنزلة افتراق الجنسين... لأن الكلام إنما يدل ـ متى تجرد ـ على ما وضع له، لأنه يخالف حاله إذا قارنه غيره، فقد صار باختلاف هاتين الحالتين، تختلف دلالته».

(المغني 187/15 - 180)

إن معضلة القاضي هي أن حرصه الدائم على ربط اللغة بغيرها من أنواع

الدلالات ربطاً وثيقاً لم يمكنه من إدراك آليات الدلالة اللغوية التي تفصلها عن غيرها. ورغم تنبهه الذي أشرنا إليه لخواص الدلالة اللغوية على مستوى التركيب ومستوى التحول الدلالي، فإنه ظل ـ بحكم مدخله الديني العقلي ـ يتعامل مع الدلالة اللغوية داخل إطار الدلالة العقلية بشكل عام. من هنا نفهم سر هذا الحرص على التمييز بين المتكلم والكلام من جهة، وسر هذا الحرص على التمييز في اللغة بين الدلالة اللفظية والدلالة التركيبية من جهة أخرى.

وإذا كانت اللغة على مستوى المفردات تقوم بوظيفة «إشارية» بحتة حيث يقوم الاسم مقام الإشارة حالة غياب المشار إليه عن الحواس، أو حالة ما إذا كان المدلول مما لا يجوز الإشارة إليه أصلاً، فإن القاضي يعود ـ وهو بصدد الحديث عن المجاز ـ إلى التفرقة بين نوعين من الدوال اللغوية أو الأسماء: الألقاب المحضة وأسماء الصفات، ويرى أن الألقاب المحضة ـ كأسماء الأعلام مثلاً ـ ذات طبيعة إشارية بحتة بحيث تكاد تكون خالية من معنى زائد على وظيفتها الإشارية إلى ما تدل عليه، ويقابل هذه الأسماء الألقاب أسماء الصفات التي تشير إلى معان يمكن إدراكها عقلياً وفهمها. النوع الأول من الأسماء ـ الألقاب ـ لا يصح نقله إلى المجاز وإن صح أن يستخدم اللقب للإشارة لأكثر من مسمى، والنوع الثاني وهو أسماء الصفات هو الذي يصح أن يقع المجاز فيه. يقول القاضي مفرقاً بين هذين النوعين من الأسماء:

«اعلم أن الاسم على ضربين: أحدهما لا يفيد في المسمى به، وإنما يقوم مقام الإشارة في وقوع التعريف به من غير أن يقع التعريف بما يفيده، وهو الذي سميناه بأنه لقب محض. ومنه ما يفيد في المسمى به جنساً أو صفة... وهو الذي يسميه شيوخنا صفات، ولا يجعلون الفارق بين الاسم والصفة ما يقوله أهل العربية في ذلك. ومثال اللقب المحض هو قولنا: «زيد» «وعمر» إلى ما شاكله. والقول في أن ذلك لا يفيد بين، لأنه يقع موقع الإشارة، فكما أن الإشارة تعرف ولا تفيد في المشار إليه حالاً أو صفة، فكذلك ما أقيم مقامها، ولذلك يصح تبديل اللقب وصفة الملقب واحدة، وتختلف الألقاب والصفة واحدة، وتتفق والصفة مختلفة».

(المغني 5/198 - 199)

وإذا كان «المجاز» لا يقع في الأسماء أو الألقاب المحضة، فإنه يقع ـ أو يجوز

أن يقع - في أسماء الصفات التي تعقل منها معان لا تعقل من الألقاب، «ولذلك تراهم لا يطلقون المجاز في الأعلام إطلاقهم لفظ النقل فيها» كما يقول عبد القاهر بعد ذلك[19]. إن تفرقة القاضي بين الأسماء التي «تفيد» والأسماء التي «تعني» تفرقة هامة في مجال فهم «التحول المجازي»، ولولا أن القاضي مر بها سريعاً لأنه كان بصدد التفرقة بين «الأسماء الإلهية» و«الصفات الإلهية» لكان يمكن أن تقوده إلى فهم أعمق للتحول المجازي، فهم قريب من فهم عبد القاهر الذي سنحلله بعد ذلك. ومع ذلك فالتفرقة تظل من الإنجازات الهامة التي يمكن أن تفيد الباحثين المعاصرين في علم اللغة، خاصة في مجال تصنيف العلامات اللغوية من منظور سيميوطيقي، وبعيداً عن التصنيف الكلاسيكي الذي يعتمد قواعد مغايرة - شكلية غالباً - للتصنيف. إن التصنيف السيميوطيقي للعلامات اللغوية إلى «علامات إشارية» و«علامات غير إشارية» يمكن أن يضع الأسماء التي «تفيد ولا تعني» جنباً إلى جنب في مرتبة واحدة مع أسماء الإشارة وظرف الزمان والمكان بوصفها جميعاً «علامات إشارية».

ورغم أهمية هذه التفرقة فإن القاضي لم يدرك إمكانية التحول الدلالي في أسماء الأعلام أو الأسماء الألقاب كما يطلق عليها. إن عبارة مثل «قضية ولا أبا حسن لها» أو «لا يفتى ومالك في المدينة»، وغيرها من العبارات قد استخدمت اسم العلم استخداماً خاصاً نقله من وظيفته الإشارية إلى «شخص» بعينه ليكون دالاً على «الوظيفة» التي يمثلها ذلك «الشخص» والتي يمكن أن يقوم بها «آخر» في زمان مختلف. إن اسم العلم في مثل هذه العبارات لا يفيد فقط ولكنه «يعني» أيضاً، وذلك بحكم تحول «الاسم» في ثقافة بعينها إلى «رمز» دال، وهذا التحول «الرمزي» إنما تم عبر تحول «مجازي».

ومثل هذه الأسماء ذات الدلالة الرمزية في الثقافة يمكن أن يعاد توظيفها في النصوص الشعرية توظيفاً متميزاً يتجاوز دلالتها «المجازية» أو «الرمزية» المباشرة إلى أبعاد وآفاق سيميوطيقية تشكل النص الشعري وتربطه بسياق الثقافة التي ينتمي إليها، كما يمكن أن تكشف عنه الدراسات مستقبلاً في شعرنا الحديث والمعاصر.

---

(19) أسرار البلاغة، 269/20.

لم يمكن القاضي عبد الجبار أن يشارف هذه الآفاق ـ ولا تثريب عليه ـ ويكفيه أنه تنبه لخصوصية الدلالة اللغوية كما أشرنا من قبل. وإذا كانت الألقاب المحضة لا يصح وقوع المجاز فيها، فإن أسماء الصفات هي التي تخضع لهذا التحول الدلالي، وذلك بحكم دلالتها المعنوية من حيث إنها حاملة لمعنى يمكن أن يقارن بمعنى غيره. لذلك يقصر القاضي عبد الجبار العلاقات المجازية على علاقة المشابهة والمقارنة، وهذه فكرة يمكن أن نستشفها من تحليلاته للكثير من «آيات الصفات» في القرآن في الجزء الخامس من كتابه المغني. إن المشابهة التي يقصر عبد الجبار علاقات المجاز عليها ترتبط في نظامه الفكري بالقياس المنطقي الذي ينقلنا من إطار المعروف إلى إطار المجهول، وهذا «القياس» يخضع لمبدأ عام أثير عند المعتزلة عموماً هو مبدأ «قياس الغائب على الشاهد»، وهو المبدأ الذي يؤدي بهم تطبيقه إلى إثبات «التوحيد» و «العدل». وإذا كان «قياس الغائب على الشاهد» لا يصح أن يؤدي إلى «التسوية» بين العالمين: عالمي الغيب والشهادة، فكذلك المجاز القائم على المشابهة لا يصح أن يختلط طرفاه وإلا اختلطت الحدود بين العوالم:

«اعلم أن من حق المجاز إذا استعمل أن لا يراعى معناه كما يراعى ذلك في الحقائق، لأن ذلك يوجب كونه في حكم الحقيقة، لأنه إن روعي معناه وجعل تابعاً له، وأجري حيث يجري معناه، حل محل الحقيقة».

(المغني 188/5)

وليس هذا الحرص على التمييز بين الحقيقة والمجاز خاصاً بالقاضي عبد الجبار، بل لعل القاضي في النص السابق يكرر بألفاظ أخرى ما سبقه إليه الجاحظ من الحرص على عدم التداخل بين طرفي المجاز حيث يقول:

«وقد يشبه الشعراء والبلغاء الإنسان بالقمر والشمس، والغيث والبحر، وبالأسد والسيف، وبالحية وبالنجم، ولا يخرجون بهذه المعاني إلى حد الإنسان. وإذا ذموا قالوا: هو الكلب والخنزير، وهو القرد والحمار، وهو التيس، وهو الذئب، وهو العقرب، وهو العجل، وهو القرنبي، ثم لا يدخلون هذه الأشياء في حدود الناس ولا أسمائهم، ولا يخرجون بذلك الإنسان إلى هذه الحدود وهذه الأسماء.

(الحيوان 211/1)

وليس هذا الحرص على التمييز بين طرفي المجاز عند الجاحظ والقاضي معاً إلا تأكيداً منهما لطبيعة الوظيفة التي حددناها للغة، سواء كانت «البيان» عند الجاحظ أو «الإنباء» عند القاضي. من هذا المنطلق أيضاً يحرص كل منهما على جعل حق «التحويل المجازي» من حق الجماعة وينبغي أن يخضع ـ بدوره ـ للعرف والمواضعة. ويكاد الجاحظ ـ ويتابعه القاضي في ذلك ـ يمنع الشعراء والمبدعين من الخروج على الاطار العرفي المجازي في تعبيراتهم. فيقول:

«وسموا الجارية غزالاً، وسموها أيضاً خشفاً، ومهرة، وفاختة، وحمامة، وزهرة، وقضيباً وخيزران على ذلك المعنى... وليس هذا مما يطرد لنا أن نقيسه، وإنما نقدم على ما أقدموا ونحجم عما أحجموا، وننتهي إلى حيث انتهوا. ونراهم يسمون الرجل جملاً ولا يسمونه بعيراً، ولا يسمون المرأة ناقة، ويسمون الرجل ثوراً، ولا يسمون المرأة بقرة، ويسمون الرجل حماراً، ولا يسمون المرأة أتاناً، ويسمون المرأة نعجة، ولا يسمونها شاة».

(الحيوان 5/280 – 281)

وهذا ما يكرره القاضي عبد الجبار تقريباً مستخدماً أمثلة أخرى وذلك في قوله:

«ووصفهم للسهم إذ زال عن سمته بأنه جائر مجاز عندنا، لأنهم لا يصفون كل ما زال عن سمته بذلك، فلا يصفون الحجر المرمي بذلك ولا غيره، فعلم أنه مجاز، وإلا كان يشيع في هذه الفائدة. ألا ترى أنه لما أفاد وقوع الجور منه، استمر في كل من فعل الجور؟ وأما وصفهم للسحاب بأنها ظالمة، إذا جادت بالمطر في غير حينه، فمجاز، لأنه لو كان حقيقة لاستمر في كل ما له حكم وحصل له ذلك أو به في غير الوقت المعتاد، حتى يقال في الشجرة إذا تأخر نضج ثمارها، بأنها ظالمة، فعلم بذلك أنه استعمل فيها تشبيهاً بفاعل الظلم، لما كان المبتغى منها المطر في حين ما أخطأ به كما أخطأ الظالم طريق العدل، فأقدم على الظلم».

(المغني 8/231)

إن الحرص على الوظيفة «البيانية» و«الإنباثية» للغة، أو لنقل الحرص على وظيفتها «المعرفية» هو الدافع وراء حرص هؤلاء المفكرين على عدم الخلط بين الحقيقة والمجاز من جهة، وعلى ضرورة وضوح العلاقة وعدم التداخل بين طرفي

المجاز من جهة أخرى. وليس معنى ذلك أنهم لم ينتبهوا لتفاوت مستويات الاستخدام اللغوي، فللجاحظ إشارات كثيرة في كتبه ينتبه فيها إلى ما يسمى بالسياق الذي يفرض على المتكلم استخدام سجل بعينه على مستوى الدلالة وعلى مستوى التركيب في نفس الوقت. وهذا الجانب في فكر الجاحظ يستحق دراسة مستقلة، ويكفي أن نشير هنا إلى تنبه الجاحظ لخصوصية الاستخدام اللغوي للمجاز، حيث يرى أن المجاز لا يصح استخدامه في مجال المعاملات النفعية المباشرة، فيقول: للناس «أن يضعوا كلامهم حيث أحبوا إذا كان لهم مجاز، إلا في المعاملات» (الحيوان 76/4). والجاحظ يتابع في ذلك أستاذه ابراهيم بن سيَّار النظام (ت 230هـ) الذي يمنع من وقع طلاق الكناية وإن قارنته النية «مثل قول الإنسان: الخلية، والبرية، والبتة، إو حبلك على غاربك»[20].

إذا انتقلنا إلى عبد القـاهر الجرجاني وجدناه في أسرار البلاغة يكاد يترسم خطى القاضي عبد الجبار حيث يفرق بين «المجاز اللغوي» و«المجاز العقلي»، وحيث يربط النمط الأول باللغة ويجعلها هي الحاكمة فيه، ويربط النمط الثاني بقصد المتكلم. وقد حاولنا في دراسة أخرى أن نتتبع هذا التأثير الكلامي في فكر عبد القاهر وذهبنا إلى أن تفرقة عبد القاهر بين المجاز اللغوي والمجاز العقلي تستند إلى التفرقة بين اللغة والكلام، وترى اللغة مجموعة من الألفاظ في حالة تفرق والكلام دلالة على قصد المتكلم. ورغم أن عبد القاهر ـ على المستوى النظري الخالص ـ ينفر من اعتبار المزية في الكلام راجعة إلى الألفاظ من حيث كونها ألفاظاً، ويردها إلى «النظم» أو «التركيب». . . ، فإن تفرقته بين ما هو مجاز من جهة اللغة، وما هو مجاز من جهة العقل تصطدم بشكل أساسي مع هذه النظرة. ومن الصعب تفسير مثل هذا التعارض إلا في ضوء المعضلات الدينية التأويلية التي أشرنا إليها»[21].

ويبدو لنا ـ الآن ـ أن عبد القاهر قد طور أفكاره تطويراً لافتاً في **دلائل الإعجاز** بحيث يتحتم علينا أن نعيد قراءته قراءة «تزامنية» لا تفصل بين **الأسرار والدلائل**

---

(20) محمد عبد الهادي أبو ريدة، ابراهيم بن سيار النظام وآراؤه الكلامية، القاهرة، لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1946، 53.

(21) «الأساس الكلامي لبحث المجاز في البلاغة العربية»، 271.

وتتعامل معهما بوصفهما نصاً واحداً. وذلك ـ بالقطع ـ لا يتعارض مع القراءة «التاريخية» التي تهتم بتطور فكر عبد القاهر. وحسبنا الآن أن نشير إلى بعض ثمار القراءة «التزامنية» حيث نجد عبد القاهر في **الدلائل** يربط كل ضروب المجاز بالنظم ويجعلها من أحكام التركيب:

«هذه المعاني التي هي الاستعارة والكناية والتمثيل وسائر ضروب المجاز من بعدها من مقتضيات النظم وعنها يحدث وبها يكون، لأنه لا يتصور أن يدخل شيء منها في الكلم وهي أفراد، لم يُتوخّ فيها حكم من أحكام النحو، فلا يتصور أن يكون ههنا فعل أو اسم قد دخلته الاستعارة من دون أن يكون قد ألف مع غيره. أفلا ترى أنه إن قدِّر في «اشتعل» من قوله تعالى: ﴿واشتعل الرأس شيباً﴾ أن لا يكون «الرأس» فاعلاً له، ويكون «شيباً» منصوباً عنه على التمييز، لم يتصور أن يكون مستعاراً؟ وهكذا السبيل في نظائر الاستعارة فاعرف ذلك».

(دلائل الاعجاز/ 393)

وإذا كان عبد القاهر في **الأسرار** يحدد مفهوم «المجاز» بناء على تفرقته بين «اللغة» و«الكلام» فيرى للمجاز حداً في «المفرد» مغايراً لحده في «الجملة»، فإنه في **الدلائل** يرسي للمجاز مفهوماً آخر يتجاوز به هذه الثنائية التي تفصل بين «الكلمة» و«الجملة». وإذا كان في **الأسرار** ينظر إلى «المجاز» من خلال مفهوم «النقل» غير اللازم عن المواضعة الأصلية اللغوية، فإنه في **الدلائل** يتجاوز هذا المفهوم ليناقش المجاز من خلال فكرة «التحول الدلالي»، إذا صح لنا استخدام هذا المفهوم. ولكي تتضح لنا هذه المفارقة علينا أن نقارن بين المفهومين. يقول في الأسرار:

«واعلم أن كل واحد من وصفي المجاز والحقيقة إذا كان الموصوف به المفرد غير حده إذا كان موصوفاً به الجملة وإنا نجدهما في المفرد: كل كلمة أريد بها ما وقعت له في وضع واضع ـ وإن شئت قلت: في مواضعه ـ وقوعاً لا تستند فيه إلى غيره فهي حقيقة... وأما المجاز، فكل كلمة أريد بها غير ما وقعت له في وضع واضعها لملاحظة بين الثاني والأول فهو مجاز».

؛(أسرار البلاغة 2/211 - 220)

إن تفرقة عبد القاهر في هذا النص بين دلالة المواضعة ـ وضع واضع أو مواضعة ـ وبين دلالة المجاز تفرقة تحرص في الواقع على الربط بين الدلالتين. ويتجلى هذا الربط بين المواضعة اللغوية ـ أو أي مواضعة طارئة ـ وبين الدلالة المجازية في اشتراط عبد القاهر أن يكون ثمة «ملاحظة» بين الدلالة المجازية والدلالة الحقيقية، أو لنقل ـ بطريقة أخرى ـ إن عبد القاهر يحرص على ضرورة وجود «علاقة ما» ـ ملاحظة ـ بين الدلالتين. ولذلك قلنا إن عبد القاهر يعتمد هنا في مفهومه للمجاز على فكرة «النقل». صحيح أنه يفرق بين «النقل» المجازي وأنماط أخرى من «النقل» اللغوي الذي يعد بمثابة مواضعة طارئة أو جديدة ـ كالنقل اللغوي في أسماء الأعلام أو في اللهجات المختلفة التي تنتمي إلى لسان واحد ـ إلا أن المجاز يظل يعتمد على «النقل» الذي يشترط فيه أن يكون غير لازم.

تتطور هذه الفكرة في **الدلائل** تطوراً لافتاً حتى يكاد عبد القاهر ينكر مفهوم «النقل» وينفيه عن المجاز حين يقول:

«وأما المجاز» فقد عول الناس في حده على حديث النقل، وأن كل لفظ نقل عن موضوعه فهو «مجاز» والكلام في ذلك يطول، وقد ذكرت ما هو الصحيح من ذلك في وضع آخر».

(الدلائل 67/66)

والصحيح الذي يذكره عبد القاهر في «حد» المجاز ينفي اثنينية «اللغة» و «الكلام» من جهة، كما يطور مفهوم «النقل» من جهة أخرى. إن «المجاز» بأنواعه وأنماطه المختلفة لا يتصور وقوعه ـ كما سبق أن استشهدنا بعبد القاهر ـ في الكلم المفردة، ولا يتصور بعيداً عن النظم والتركيب وعلاقات النحو. إن الكلم المفردة التي تتكون منها اللغة:

«تجري مجرى العلامات والسمات؛ ولا معنى للعلامة والسمة حتى يحتمل الشيء ما جعلت العلامة دليلاً عليه وخلافه».

(الأسرار 248/2)

ولكن هذه العلامات اللغوية كما تتميز بقابليتها للدخول في علاقات تركيبية،

تتميز أيضاً بقابليتها للتحول الدلالي بحيث تتحول العلامة - في سياق بعينه - إلى علامة ذات دلالة مركبة، يتحول مدلولها إلى دال يشير إلى مدلول آخر. فإذا وصفت فتاة مثلاً في سياق معين بأنها نؤوم الضحى، فإن الصفة «نؤوم الضحى» تشير إلى مدلول حرفي هو أن الفتاة تنام حتى ترتفع الشمس في السماء. ولكن هذا المدلول الحرفي لا يعني في السياق شيئاً، ولذلك يتحول هذا المدلول إلى دال يشير إلى أن الفتاة مترفة ناعمة لها من يخدمها ويكفيها شؤون نفسها وبيتها. وعبد القاهر وإن كان لا يتحدث عن «التحول الدلالي» كما نتحدث، فإنه يفرق بين «المعنى» و «معنى المعنى» وأحياناً يفرق بين «المعاني الأول» و «المعاني الثواني»:

«الكلام على ضربين: ضرب أنت تصل منه إلى الغرض بدلالة اللفظ وحده، وذلك إذا قصدت أن تخبر عن «زيد» مثلاً بالخروج على الحقيقة، فقلت، «خرج زيد»، وبالانطلاق عن «عمرو»، فقلت: «عمرو منطلق»، وعلى هذا القياس. وضرب آخر أنت لا تصل منه إلى الغرض بدلالة اللفظ وحده، ولكن يدلك اللفظ على معناه الذي يقتضيه موضوعه في اللغة، ثم تجد لذلك المعنى دلالة ثانية تصل بها إلى الغرض. ومدار هذا الأمر على الكناية والاستعارة والتمثيل. أو لا ترى إنك إذا قلت: «نؤوم الضحى»، فإنك في جميع ذلك لا تفيد غرضك الذي تعني من مجرد اللفظ، ولكن يدل اللفظ على معناه الذي يوجبه ظاهره، ثم يعقل السامع من ذلك المعنى على سبيل الاستدلال معنى ثانياً، هو غرضك، كمعرفتك من «كثير رماد القدر» أنه مضياف، ومن «طويل النجاد» أنه طويل القامة، ومن «نؤوم الضحى» في المرأة أنها مترفة مخدومة لها من يكفيها أمرها... وإذا قد عرفت هذه الجملة فههنا عبارة مختصرة وهي أن تقول: «المعنى» و «معنى المعنى»، تعني بالمعنى المفهوم من ظاهر اللفظ، والذي تصل إليه بغير واسطة، و «بمعنى المعنى» أن تعقل من اللفظ معنى، ثم يفضي بك ذلك المعنى إلى معنى آخر، كالذي فسرت لك».

(الدلائل 262 - 263)

إن العلاقة بين الدال والمدلول - في العبارة المجازية - كما يفهمها عبد القاهر يمكن أن ترسم على النحو التالي:

العبارة اللغوية (دال) ← المعنى (المعنى الأول) مدلول

المعنى الأول (دال)← المعنى الثاني (معنى المعنى) مدلول.

وإذا كان عبد القاهر يرى أن الانتقال من «المعنى» إلى «معنى المعنى» - في حالة المتلقي - يقع على «سبيل الاستدلال»، فإن «الاستدلال» الذي يعنيه عبد القاهر هو دون شك الاستدلال العقلي الذي يجعل المتلقي طرفاً في عملية «صنع» النص عن طريق «التأويل». وليس هذا «الاستدلال» العقلي في عملية التأويل اللغوي في قراءة النص وفهمه إلا محصلة لربط الدلالة اللغوية بالدلالة العقلية في تراثنا:

«وإذا قد عرفت هذه الجملة، فينبغي أن تنظر إلى هذه المعاني واحداً واحداً، وتعرف محصولها وحقائقها، وأن تنظر أولاً إلى «الكناية»، وإذا نظرت إليها وجدت حقيقتها ومحصول أمرها أنها إثبات لمعنى، أنت تعرف ذلك المعنى من طريق **المعقول دون طريق اللفظ**. ألا ترى أنك لما نظرت إلى قولهم «هو كثير الرماد» وعرفت أنهم أرادوا أنه كثير القرى والضيافة، لم تعرف ذلك من اللفظ، ولكنك عرفته بأن رجعت إلى نفسك، فقلت: إنه كلام قد جاء عنهم في المدح، ولا معنى للمدح بكثرة الرماد، فليس إلا أنهم أرادوا أن يدلوا بكثرة الرماد على أنه تنصب له القدور الكثيرة، ويطبخ فيها للقرى والضيافة. وذلك لأنه إذا كثر الطبخ في القدور كثر إحراق الحطب تحتها، وإذا كثر إحراق الحطب كثر الرماد لا محالة. وهكذا السبيل في كل ما كان «كناية». فليس من لفظ الشعر عرفت أن ابن هرمة أراد بقوله:

ولا أبتاع إلا قريبة الأجل..

التمدح بأنه مضياف، ولكنك عرفته **بالنظر اللطيف**، وبأن علمت أن لا معنى للتمدح بظاهر ما يدل عليه من قرب أجل ما يشتريه، فطلبت له تأويلاً، فعلمت أنه أراد أنه يشتري ما يشتريه للأضياف، فإذا اشترى شاة أو بعيراً، كان قد اشترى ما قد دنا أجله، لأنه يذبح وينحر عن قريب. «وإذا قد عرفت هذا في «الكناية» «فالاستعارة» في هذه القضية. وذاك أن موضوعها على أنك تثبت بها معنى لا يعرف السامع ذلك المعنى من اللفظ، ولكن يعرفه من معنى اللفظ».

(الدلائل 431)

إن عملية «الاستدلال» التي يقوم بها المتلقي «بالنظر اللطيف» وتؤدي به إلى

«التأويل» أشبه بأن تكون عملية معاكسة لما يقوم به «الشاعر» أو «الكاتب» حين يعمد - في التعبير المجازي - إلى إثبات معنى فلا يختار الألفاظ الدالة عليه في اللغة، بل يختار ألفاظاً دالة على معنى آخر، وهذا المعنى الآخر من شأنه أن يكون تالياً للمعنى الأول من الناحية الوجودية، فإذا أراد مثلاً أن يعبر عن صفة الطول في رجل فهو لا يلجأ للفظ الدال في اللغة على الطول، بل يعبر عن معنى آخر هو طول حمالة سيف الرجل - النجاد - وهو معنى تال - وجودياً - لكون صاحب السيف طويلاً. وكذلك إن أراد الشاعر أن يعبر عن جمال جيد الفتاة فلا يأتي باللفظ الدال دلالة مباشرة على ذلك، بل يأتي بألفاظ دالة على معنى آخر - تال وجودياً - وهذا المعنى الآخر يشير إلى «المعنى الأصلي» المراد، كأن يقول مثلاً «طويلة مهوى القرط» فيدل اللفظ - بدلالته المباشرة - على طول القرط الذي تتزين الفتاة به، وطول القرط تابع لكون جيد الفتاة طويلاً. إن عملية الاختيار التي يقوم بها الشاعر أو الكاتب للتعبير المجازي تتم - بلغة عبد القاهر - على النحو التالي:

«والمراد بالكناية ههنا أن يريد المتكلم إثبات معنى من المعاني، فلا يذكره باللفظ الموضوع له في اللغة، ولكن يجيء إلى معنى هو تاليه وردفه في الوجود فيومىء به إليه، ويجعله دليلاً عليه. مثال ذلك قولهم: «هو طويل النجاد» يريدون طويل القامة و «كثير رماد القدر» يعنون كثير القرى، وفي المرأة: «نؤوم الضحى»، والمراد أنها مترفة مخدومة، لها من يكفيها أمرها، فقد أرادوا في هذا كله، كما ترى، معنى، ثم لم يذكروه بلفظه الخاص به، ولكنهم توصلوا إليه بذكر معنى آخر من شأنه أن يردفه في الوجود، وأن يكون إذا كان. أفلا ترى أن القامة إذا طالت طال النجاد؟ وإذا كثر القرى كثر رماد القدر؟ وإذا كانت المرأة مترفة لها من يكفيها أمرها، ردف ذلك أن تنام إلى الضحى».

(الدلائل 66)

إن هذا الحديث عن «المعنى» الذي يريده الشاعر، وعن «المعنى التالي وجودياً» الذي يأتي الشاعر باللفظ الدال عليه، حديث يؤكد وعي عبد القاهر بعملية «التداخل الدلالي» أو «السمطقة» في الدلالة اللغوية، حيث يشير اللفظ - الدال اللغوي - إلى مدلول يُكوِّن في ذهن المتلقي صورة - شبه أيقونية - تتحول بدورها إلى

دال ـ غير لغوي في هذه الحالة ـ يشير إلى مدلول الشاعر، هذا المدلول هو «المعنى الأصلي» في تعبير الشاعر، وهو «المعنى الثاني» أو «معنى المعنى» من زاوية المتلقي.

وهذا الحديث يؤكد ـ من ناحية أخرى ـ ارتباط الدلالة اللغوية بغيرها من أنواع الدلالات «الوجودية». ويؤكد في نفس الوقت ارتباطها بالاطار المعرفي العام الذي انطلق منه الفكر التراثي في النظر إلى الدلالة اللغوية. وهذا يؤكد أن فكر عبد القاهر اللغوي والبلاغي ـ وإن تميز في إنجازاته التفصيلية ـ ينتمي في أصوله للتراث بمعناه الواسع الذي حاولنا أن نناقش بعض جوانبه في هذه الدراسة الاستكشافية. هذا التراث وإن تعددت مداخله وطرائق التفكير فيه يظل تراثاً ذا ملامح عامة على مستوى الفكر اللغوي والبلاغي، أو على مستوى النظر الفلسفي والكلامي، أو على مستوى التجربة الصوفية.

ولا شك أن ثمة جوانب أخرى أصيلة في التراث يمكن أن تدخل في إطار دراسة «العلامات»، جوانب أكثر اتساعاً وعمقاً من ذلك الجانب الذي تعرضنا له في دراستنا هذه، وحسبنا أن نشير على سبيل الحدس والتخمين إلى كتب «تفسير الأحلام» التي تتعامل مع «الحلم» بوصفه علامة دالة على مخزون ثقافي يمكن لنا أن نعيد ـ من خلالها ـ اكتشاف فهم القدماء لما نطلق عليه «آليات الثقافة» و «تداخل أنظمتها الدلالية».

ولعلنا في النهاية نكون قد لفتنا الأنظار ـ أنظار الباحثين والدارسين ـ إلى أهمية هذا العلم ـ علم العلامات ـ فيما يمكن أن يفتحه لنا من مداخل تمكننا من إعادة قراءة تراثنا بكل جوانبه قراءة جديدة، فنعيد اكتشاف ذاتنا الثقافية من خلاله، ونصحح في نفس الوقت علاقتنا بالتراث الغربي وننفي عنها التبعية. هذا حسبنا وبالله التوفيق..

* * *

1 ـ ابن جني (أبو الفتح (عثمان).
ـ **الخصائص**، الجزء الأول، مطبعة الهلال بالفجالة، مصر، 1913.
2 ـ ابن عربي (محي الدين).
ـ **الفتوحات المكية**، دار صادر، بيروت، بدون تاريخ.
3 ـ ابن فارس (أبو الحسين أحمد).
ـ **الصحابي في فقه اللغة وسنن العرب في كلامها**، تحقيق مصطفى الشويمي، مؤسسة بدران للطباعة والنشر، بيروت، 1964.
4 ـ الباقلاني (القاضي أبو بكر محمد بن الطيب)
ـ **الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به**، تحقيق السيد عزت عطار الحسيني، مكتب نشر الثقافة الحديثة، مصر، 1950.
ـ **التمهيد في الرد على الملحدة والمعطلة والرافضة والخوارج والمعتزلة**، تحقيق محمود محمد الخضيري ومحمد عبد الهادي أبو ريدة، دار الفكر العربي، القاهرة، 1947.
5 ـ الجاحظ (أبو عمرو بن بحر)
ـ **البيان والتبيين**، تحقيق حسن السندوبي، المكتبة التجارية، ط 2، القاهرة، 1932.
ـ **الحيوان**، تحقيق عبد السلام هارون، مصطفى البابي الحلبي، ط 1، القاهرة، 1943.
6 ـ الحارث المحاسبي
ـ **العقل، وفهم القرآن**، تحقيق حسين القوتلي، دار الفكر، بيروت، 1971.
7 ـ حازم القرطاجني
ـ **منهاج البلغاء وسراج الأدباء**، تحقيق محمد الحبيب ابن الخوجة، دار الكتب الشرقية، تونس، 1966.
8 ـ السيوطي (عبد الرحمن جلال الدين)
ـ **المزهر في علوم اللغة وأنواعها**، تحقيق محمد أبو الفضل ابراهيم وآخرين،

عيسى البابي الحلبي، بدون تاريخ.
9 ـ الشهرستاني (أبو الفتح محمد بن عبد الكريم)
ـ **الملل والنحل، تحقيق محمد سيد الكيلاني، مصطفى البابي الحلبي،** القاهرة، 1967.
10 ـ عبد الجبار (القاضي أبو الحسن الأسد آبادي)
ـ **شرح الأصول الخمسة،** تحقيق عبد الكريم عثمان، مكتبة وهبة، ط 1، القاهرة، 1966.
ـ **المغني في أبواب التوحيد والعدل،** تحقيق تحت إشراف طه حسين وابراهيم مدكور، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، مصر، 1960 - 1965.
11 ـ عبد القاهر الجرجاني:
ـ **أسرار البلاغة،** تحقيق محمد عبد المنعم خفاجي، مكتبة القاهرة، 1972.
ـ **دلائل الإعجاز،** تحقيق محمود محمد شاكر، مكتبة الخانجي، القاهرة، 1984.
12 ـ محمد عبد الهادي أبو ريدة
ـ **إبراهيم بن سيار النظام وآراؤه الكلامية،** لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1946.
13 ـ نصر حامد أبو زيد
ـ «**الأساس الكلامي لبحث المجاز في البلاغة العربية**»، ضمن كتاب **دراسات في الفن والفلسفة والفكر القومي في شرف المغفور له عبد العزيز الأهواني،** دار القاهرة للنشر والتوزيع، ط 1، 1983.
ـ **الاتجاه العقلي في التفسير،** دار التنوير، بيروت، ط 1، 1982.
ـ **فلسفة التأويل،** دار التنوير، بيروت، ط 1، 1983.

المحور الثاني

قراءات تجريبية

لمبحث المجاز في البلاغة العربية

تحاول هذه الدراسة التعرض للإجابة على بعض الأسئلة التي لم تتعرض لها الدراسات الحديثة فيما يتصل بمفهوم المجاز في التراث النقدي العربي. والسؤال الرئيسي الذي نحاول التصدي للإجابة عليه هو: لماذا انقسم المفكرون العرب إلى مثبتين لوجود المجاز في اللغة وإلى منكرين له؟ وما هو مغزى هذا الإنقسام فيما يتصل بمفهوم كل فريق لطبيعة اللغة وأصلها؟ وما هو الإطار الفكري الفلسفي الذي حدد كل فريق من خلاله هذا المفهوم حول اللغة والمجاز؟ ومن الطبيعي أن تعتمد هذه الدراسة على منهج تفسيري يعنى بالبحث عن العلل والربط بين مستويات من المفاهيم والتصورات مغفلة جانب التقييم الذي كان محور تركيز العديد من الدراسات الحديثة[1].

وإذا كانت هذه الدراسات الحديثة تكاد تجمع على أن مفهوم المجاز قد نشأ ونضج من خلال سعي علماء الكلام المسلمين ـ خاصة المعتزلة ـ لتأويل آيات القرآن تأويلا يتفق مع أصولهم العقلية، فإنها لا تكاد تتجاوز ذلك إلى الدخول في طبيعة التصورات والمفاهيم الكلية المتعددة التي تمثل البطانة الحقيقية التي تشكل على أساسها مفهوم المجاز في كتب البلاغين، خاصة المتأخرين منهم مثل عبد القاهر الجرجاني والسكاكي والخطيب القزويني. والدخول إلى مثل هذه التصورات اللغوية والدينية يمكن أن يضيء لنا كثيرا من الجوانب التي نلمح أحيانا آثارها

(1) انظر على سبيل المثال لا الحصر:
- جابر عصفور: الصورة الفنية في الموروث النقدي والبلاغي، دار المعارف، القاهرة ص 134-156.
- عبد الحكيم راضي.. نظرية اللغة في النقد العربي، مكتبة الخانجي، مصر، 1980 م.
- لطفي عبد البديع: فلسفة المجاز بين البلاغة العربية والفكر الحديث، مكتبة النهضة المصرية 1976 م.
- مصطفى ناصف: الصورة الأدبية، مكتبة مصر، القاهرة، 1958 م.

السطحية وننتقدها دون أن نكون قادرين على تحليل جذورها وأسبابها العميقة.

ومن البديهي أن أي تصور لمفهوم المجاز لا بد أن يستند إلى تصور ما ـ مهما كان غموضه ـ لطبيعة اللغة ووظيفتها. ولا بد أن يستند هذا التصور ـ بدوره ـ إلى تصور أعم للدور المعرفي المنوط بالدلالة اللغوية والذي يميزها عن غيرها من أنواع الدلالات. ولا ينفصل مثل هذا التصور الأخير عن تصور كلي شامل للعالم والله والإنسان. وهذه التصورات كلها تمثل انعكاساً ديناميا يتوازى مع موقف الإنسان أو الجماعة من الواقع بشروطه الموضوعية. وعلى ذلك يجب أن تفهم التصورات ذات الطبيعة النوعية في ضوء علاقتها بالمفاهيم والأطر الفكرية التي أفرزتها. ولم يكن مفهوم المجاز بما ارتبط به من معضلة تأويل النص القرآني بمعزل عن مثل هذه التصورات الكلية، وإن كنا نحتاج في فهمها إلى الربط بين أفكار ورؤى وردت مبددة متناثرة فيما وصل إلينا من آراء المتكلمين. وذلك كله يؤكد الحاجة إلى منهج تفسيري مغاير للمنهج النقدي التقييمي.

ولا تزعم هذه الدراسة لنفسها إمكانية التفسير الشامل الدقيق لكل جوانب المفهوم النوعي الذي نتعرض له وهو مفهوم المجاز، بل بحسبها الكشف عن الأسس الدينية والعقائدية وما يسندها من تصورات فلسفية عن طبيعة المعرفة ووسائلها، وطبيعة اللغة ووظيفتها، وتأثير هذه التصورات في مفهوم المجاز بين الفرق الرئيسية في علم الكلام خاصة المعتزلة والأشاعرة وأهل السنة أو الظاهرية. أما الربط بين هذه التصورات وما تعكسه من مواقف من الواقع فيكفي الإشارة دون التفصيل الذي يحتاج لدراسات مستقلة ذات طبيعة خاصة.

(1)

يمكن التمييز فيما يرتبط بقضية المجاز بين ثلاثة اتجاهات أساسية: الإتجاه الأول هو اتجاه المعتزلة الذين اتخذوا من المجاز سلاحا لتأويل النصوص التي لا تتفق مع أصولهم الفكرية. والاتجاه الثاني هو اتجاه الظاهرية الذين وقفوا بشدة وحسم ضد أي فهم للنص يتجاوز ظاهره اللغوي، ورفضوا تأويل المبهمات في النص القرآني واعتبروها مما استأثر الله بعلمه. وقد ذهب هؤلاء إلى مدى بعيد في إنكار وجود المجاز لا في القرآن فحسب، بل في اللغة كلها. أما الإتجاه الثالث فهو اتجاه الأشاعرة الذين حاولوا أن يقفوا موقفا وسطا بين المغالين في استخدام المجاز

لتأويل النص وبين الرافضين لوجود المجاز.

ويرتد هذا الخلاف حول وجود المجاز، وبالتالي في حدود التأويل ومداه، إلى تصور كل فريق منهم لأصل اللغة ومصدرها فذهب المعتزلة إلى أن اللغة اصطلاح بشري محض. بينما ذهب الظاهرية إلى أن اللغة توقيف من اللّٰه علمها آدم وانتقلت إلى بنيه من بعده. وحاول الفريق الثالث أيضا أن يتوسط بينهما ويحل التعارض بين التوقيف والإصطلاح. وقد ارتبطت قضية اللغة وأصلها عند كل فريق بتصوره لأصل المعرفة هل هي من اللّٰه أم من العقل؟ أم أن للعقل حدوده ومجاله وللوحي حدوده ومجاله؟ ومن المنطقي أن يذهب المعتزلة في المعرفة إلى أسبقية العقل على النقل، بينما يؤمن الظاهرية إن الوحي هو أساس المعرفة، ويحاول الأشاعرة التوفيق بين العقل والوحي كما سنعرض له بالتفصيل.

ولا شك أن الخلاف حول المجاز ووجوده في القرآن واللغة لم يقتصر على علماء الكلام والفرق المختلفة، بل ساهم فيه كثير من علماء اللغة والبلاغة والنقاد. ومع ذلك فإن الأصول الكلامية كان لها تأثير ضخم لا يمكن تجاهله في كتب البلاغة المتخصصة. يطالعنا هذا التأثير في دفاع عبد القاهر عن المجاز وعن وجوده في القرآن واللغة. ومن الواضح أنه كان يرد على كل من الظاهرية والمعتزلة حين يقول: «ومن قدح في المجاز وهم أن يصفه بغير الصدق فقد خبط خبطا عظيما وتهدف لما لا يخفى. ولو لم يجب البحث عن حقيقة المجاز والعناية به حتى تحصل ضروبه وتضبط أقسامه إلا السلامة من مثل هذه القالة، والخلاص مما نحا نحو هذه الشبهة، لكان من حق العاقل أن يتوفر عليه، ويصرف العناية إليه، فكيف وبطالب الدين حاجة ماسة إليه من جهات يطول عدها، وللشيطان من جانب الجهل به مداخل خفية يأتيهم منها فيسرق دينهم من حيث لا يشعرون، ويلقيهم في الضلالة من حيث ظنوا أنهم يهتدون؟ وقد اقتسمه البلاء فيه من جانبي الإفراط والتفريط، فمن مغرور مغرى بنفيه دفعه، والبراءة منه جملة، يشمئز من ذكره، وينبو عن اسمه، يرى أن لزوم الظاهر فرض لازم، وضرب الخيام حولها حتم واجب، وآخر يغلو فيه ويفرط، ويتجاوز حده ويخبط، فيعدل عن الظاهر والمعنى عليه، ويسوم نفسه التعمق في التأويل ولا سبب يدعو إليه»[2].

---

(2) أسرار البلاغة: تحقيق: السيد محمد رشيد رضا، مكتبة القاهرة، ط 6، 1959 م ص 312.

وإذا كان عبد القاهر في هذا النص يتهم الظاهرية بالتفريط لأنهم أنكروا المجاز، ويتهم المعتزلة بالافراط لأنهم تجاوزوا في تأويل النص القرآني، فإن مثل هذه النظرة إلى المجاز وحدود التأويل ترتد إلى مفكر سني هو إبن قتيبة (ت 276). ويكاد إبن قتيبة في رده على منكري المجاز في القرآن واللغة يصل إلى أن المجاز ضرورة لغوية حيث يقول: «وأما الطاعنون على القرآن بالمجاز فإنهم زعموا أنه كذب لأن الجدار لا يريد والقرية لا تسأل. وهذا من أشنع جهالاتهم، وأدلها على سوء نظرهم وقلة أفهامهم. ولو كان المجاز كذبا، وكل فعل ينسب إلى غير الحيوان باطلا كان أكثر كلامنا فاسدا، لأننا نقول: نبت البقل، وطالت الشجرة، وأينعت الثمرة، وأقام الجبل، ورخص السعر، ونقول: «كان هذا الفعل منك في وقت كذا وكذا والفعل لم يكن وإنما كون. ونقول: كان الله. وكان بمعنى حدث والله عز وجل، قبل كل شيء بلا غاية، لم يحدث: فيكون بعد أن لم يكن... ولو قلنا للمنكر لقوله: (جدارا يريد أن ينقض): كيف كنت أنت قائلا في جدار رأيته على شفا انهيار: رأيت جدارا ماذا؟ لم يجد بدا من أن يقول: جدارا يهم أن ينقض أو يكاد أن ينقض، أو يقارب أن ينقض. وأيا ما قال فقد جعله فاعلا، ولا أحسبه يصل إلى هذا المعنى في شيء من لغات العجم، إلا بمثل هذه الالفاظ»[3].

ويفتر مثل هذا الحماس للمجاز عند ابن قتيبة حين يتعرض للرد على تأويلات المعتزلة خاصة ما يتصل منها بتأويل كلام السموات والارض وكلام جهنم وشهادة الجوارح على ذنوب الإنسان[4]. ويزداد إنكار إبن قتيبة للمجاز حين يتعرض للرد على تأويل المعتزلة للآيات المتصلة بقضية العدل الإلهي وحرية الإنسان وقدرته على الفعل[5]. ومعنى. ذلك أن كلا من ابن قتيبة وعبد القاهر الجرجاني يؤكدان وجود المجاز في اللغة وفي القرآن ويريان أن إنكار وجود المجاز في القرآن بدعوى أنه قائم على الكذب يؤدي إلى الضلال وإفساد العقائد. ولكنهما ـ من جانب آخر ـ لا يتفقان مع دعوى المعتزلة بمجازية كثير من العبارات القرآنية خاصة تلك الآيات التي ترتبط

---

(3) تأويل مشكل القرآن، تحقيق: السيد أحمد صقر، دار التراث، القاهرة، ط 2، 1973 م ص 132-133.

(4) نفس المرجع، ص 112-115.

(5) نفس المرجع، ص 76-78, 123-125, 282, 481-482.

بالقضايا الخلافية بين المعتزلة والأشاعرة.

ومن الضروري هنا الإشارة إلى أن خلاف المعتزلة والأشاعرة حول قضية التوحيد، أو ما عرف بقضية الصفات الإلهية ، وهل هي عين الذات أم أنها زائدة على الذات؟ كان خلافا شكليا حله الباقلاني (403) ـ متأثرا بأبي هاشم الجبائي (ت 330) ـ وإذا كان أبو هاشم قد ذهب إلى أن الله «عالم لذاته، بمعنى أنه ذو حالة هي صفة معلومة وراء كونه موجودا، وإنما تعلم الصفة على الذات لا بانفرادها»[6] فقد ذهب الباقلاني إلى القول بأن «الحال الذي أثبته أبو هاشم هو الذي نسميه صفة خصوصا إذا أثبت حالة أوجبت تلك الصفات»[7]. وهكذا تم التقارب بين المعتزلة والأشاعرة فيما يتصل بتأويل آيات الصفات على أساس من القول بأنها تعبيرات مجازية عن حقائق إلهية.

وفي ظل هذا التقارب يمكن لنا أن نفهم الأساس الديني الذي يطرحه عبد القاهر لتفرقته بين نوعين من الاستعارة هما: الاستعارة التحقيقية أو التصريحية كما سيطلق عليها بعد ذلك، والاستعارة التخييلية أو المكنية. يقوم النوع الأول من الاستعارة على المشابهة الواضحة الصريحة، بينما يؤخذ الإسم في النوع الثاني «عن حقيقته ويوضع موضعا لا يبين فيه شيء يشار إليه، فيقال هذا هو المراد بالإسم ، والذي استعير له وجعل خليفة لاسمه الأصلي ونائبا منابه»[8] . بمعنى أن الاسم المستعار في هذه الحالة لا يشير إلى شيء ثابت معلوم كما هو الحال في النوع الاول. وإذا كانت كلمة «الأسد» في قولنا. «رأيت أسدا» تعني رجلا شجاعا، فإن كلمة «اليد» في قول لبيد:

وغداة ريح قد كشفت وقرة إذ أصبحت بيد الشمال زمامها

لا تشير إلى معلوم مشار إليه كما تشير كلمة «أسد» في المثال السابق وهذه التفرقة بين هذين النوعين في الاستعارة أمر يؤدي إغفاله إلى الوقوع في التشبيه على

(6) الشهرستاني (أبو الفتح محمد بن عبد الكريم): الملل والنحل، تحقيق: محمد سيد كيلاني، مصطفى البابي الحلبي، القاهرة، 1967 م الجزء الأول ص 49.

(7) الملل والنحل 95/1.

(8) أسرار البلاغة 31.

مستوى العقيدة « واعلم أنِ إغفال هذا الأصل الذي عرفتك من أن الإستعارة لا تكون على الوجه الثاني كما تكون على الأول مما يدعو إلى مثل هذا التعمق وأنه نفسه قد يصير سببا إلى أن يقع قوم في التشبيه، وذلك أنهم إذا وضعوا في انفسهم أن كل اسم يستعار فلا بد أن يكون هناك شيء يمكن الاشارة إليه يتناوله في حال المجاز كما يتناول مسماه في حال الحقيقة، ثم نظروا في مخرج قوله تعالى ﴿ولتصنع على عيني﴾ ﴿واصنع الفلك بأعيننا﴾ فلم يجدوا للفظة العين ما يتناوله على حد تناول النور مثلاً للهدى والبيان، ارتبكوا وحاموا حول الظاهر، وحملوا أنفسهم على لزومه حتى يفضي بهم إلى الضلال البعيد وارتكاب ما يقدح في التوحيد»[9].

ومن الواضح أن هذه التفرقة بين نوعين من الإستعارة تستهدف حل معضلة الصفات الإلهية حلا يتباعد بها عن الوقوع في التشبيه، كما أنها تستهدف الرد على الظاهرية الذين يسلمون بظواهر آيات الصفات وينكرون وقوع المجاز فيها ومن ثم تأويلها. ومن هذه الزاوية يتفق الأشاعرة مع المعتزلة، ولكنهم يختلفون معهم في تأويل آيات خلق الأفعال وآيات الوعيد. ومن الضروري لكي نفهم موقف الأشاعرة من المجاز والتأويل أن نتعرض لطرفي النقيض اللذين توسط بينهما الأشاعرة حتى يمكن فهم المؤثرات التي حددت للمجاز دروبه وأبعاده. ونعني بطرفي النقيض المعتزلة والظاهرية.

(2)

ارتبط نفي المجاز كما سبقت الإشارة بوهم مؤداه أن المجاز قرين الكذب «وأن المتكلم لا يعدل إليه إلا إذا ضاقت به الحقيقة فيستعير وذلك محال على الله تعالى»[10]، ولذلك يجب أن ينزه القرآن عن وقوع المجاز فيه. وليس معنى ذلك أن المجاز واقع في اللغة منفي عن القرآن، وإلا أدى مثل هذا التصور إلى نقض أحد المسلمات الأساسية وهي أن القرآن نزل على لغة العرب وعلى طرقهم في التعبير عن أغراضهم «وهي صفة يؤيدها القرآن الكريم نفسه، كما يؤيدها الكثير من تصريحات اللغويين»[11]. ولذلك يذهب ابن قيم الجوزية (ت 751) إلى إنكار تقسيم

---

(9) أسرار البلاغة ص 34-35.

(10) السيوطي: الاتقان في علم القرآن، مصطفى البابي الحلبي، ط 3، القاهرة، ص 2-26.

(11) عبد الحكيم راضي، نظرية اللغة في النقد العربي، ص 295.

الألفاظ إلى حقيقة ومجاز، ويرى أن الذين قسموا الكلام إلى حقيقة ومجاز لا يستندون إلى أساس عقلي أو شرعي أو لغوي «فإن العقل لا مدخل له في دلالة اللفظ وتخصيصه بالمعنى المدلول عليه، حقيقة كان أو مجازا: فإن دلالة اللفظ على معناه ـ وليست كدلالة الإنكسار على الكسر والإنفعال على الفعل ـ لو كانت عقلية لما اختلفت باختلاف الأمم، ولما جهل أحد معنى لفظ. والشرع لم يرد بهذا التقسيم ولا دل عليه ولا أشار إليه. وأهل اللغة لم يصرح أحد منهم بأن العرب قسمت لغاتها إلى حقيقة ومجاز، ولا وجد في كلام من نقل لغتهم عنهم مشافهة ولا بواسطة ذلك»[12].

وإذا كان تقسيم الكلام إلى حقيقة ومجاز لا يستند إلى العقل أو الشرع أو اللغة، فهو ـ فيما يرى ابن القيم ـ محض اصطلاح حادث أحدثه وقال به بعض المتأخرين «وكان منشؤه من جهة المعتزلة والجهمية ومن سلك طريقهم من المتكلمين»[13] وفي هذا ما يكفي عند ابن القيم لعدم الإعتداد بمثل هذا التقسيم واعتباره من قبيل البدع الطارئة التي لا تستند إلى معقول أو منقول. وعلى هذا الأساس يهاجم ابن القيم هذا التقسيم كما يهاجم ما يسنده من تصورات سواء ما يرتبط منها بطبيعة اللغة وأصلها، أو ما يرتبط منها بطبيعة المعرفة الإنسانية ودور العقل فيها.

إن القول بالمجاز يفترض بالضرورة نوعا من التطور التاريخي في تطور دلالة اللغة، كما يفترض أسبقية وأولية للدلالة التي تسمى «حقيقة» على الدلالة التي تسمى «مجازا»، كما يفترض ـ أيضا ـ علاقة ما بين الدلالة «الحقيقية» والدلالة «المجازية». وهذه كلها افتراضات أو دعاوى لا يسلم ابن القيم بصحتها، فهو ينكر أولا البعد الاصطلاحي للغة، ويرى أن القول به «مجاهرة بالكذب وقول بلا علم، والذي يعرفه الناس استعمال هذه الالفاظ في معانيها المفهومة منها»[14]. ولا يعقل عنده «أن قوما من العقلاء اجتمعوا واصطلحوا على أن يسموا هذا بكذا وهذا بكذا،

(12) الصواعق المرسلة في الرد على الجهمية والمعطلة، تصحيح: زكريا علي يوسف، مطبعة الامام، مصر 1380 هـ، ص 241-242.

(13) الصواعق المرسلة ص 243.

(14) المرجع السابق ص 244.

ثم استعملوا تلك الألفاظ في تلك المعاني، ثم بعد ذلك اجتمعوا وتواطأوا على أن يستعملوا تلك الألفاظ بعينها في معان أخر غير المعاني الأول لعلاقة بينها وبينها، وقالوا هذه الألفاظ حقيقة في تلك المعاني مجاز في هذه وهذه»[15].

ولا يكتفي ابن القيم برفض الأساس الاصطلاحي للغة، بل ينكر دعوى أسبقية الحقيقة على المجاز وينظر إلى آنية الاستخدام اللغوي، فألفاظ اللغة لا يتصور فيها أسبقية وضع على استعمال، أو أسبقية حقيقة على مجاز. وادعاء مثبتي المجاز أن التقسيم إلى حقيقة ومجاز في ألفاظ اللغة إنما يصح بحسب الإستعمال ينكره إبن القيم على أساس أن ألفاظ اللغة لا تعرى عن الإستعمال. وما دامت الألفاظ قد استعملت لتدل على معان مختلفة، فدعوى الحقيقة والمجاز فيها لا تقوم على دليل «ولا يعرف تجرد هذه الألفاظ عن الإستعمال بل تجردها عن الاستعمال محال، وهو كتجرد الحركة عن المتحرك. نعم إنما تتجرد في الذهن وهي حينئذ ليست ألفاظا، وإنما هي تقدر ألفاظا لا حكم لها»[16] . وما دامت ألفاظ اللغة مرتبطة باستعمالها، وما دام الإستعمال قائما فيما أطلق عليه «حقيقة» قيامه فيما يطلق عليه «مجاز» فإن التفرقة بين «الحقيقة» و «المجاز» من حيث الإستعمال محض تحكم بارد لا أصل له، إن أهل اللغة قد تكلموا بهذه الألفاظ في هذه المعاني المتعددة، وافتراض النقل في الألفاظ أو الإستعارة افتراض فاسد، لأن القائل بذلك «قد ادعى أن المتكلم وضع هذه اللفظة في غير موضعها ولا سيما في الإستعارة. . . وإن قلتم إنما كانت أصلا مستعارا منها لأن العرب تكلمت بها واستعملتها في خطابها، قيل لكم فهذه العلة بعينها موجودة في الكلمة التي ادعيتم أنها مستعارة وأنها مجاز، والعرب تكلمت بهذا وهذا، فإما أن تكونا مستعارتين أو تكونا أصليتين، وإما أن تجعل إحداهما أصلا للأخرى ومعيرة لها الإستعمال فهذا تحكم بارد»[17].

ومن الواضح أن ابن القيم يوحد بين مستويات الإستعمال اللغوي: مستوى اللغة العادية، ومستوى اللغة الأدبية وينظر إلى الإستعمال اللغوي من خلال منظور

---

(15) المرجع نفسه ص 243-244.

(16) المرجع نفسه ص 244.

(17) المرجع نفسه 264.

آني. وهو يختلف ـ من هذه الزاوية ـ عن التيار العام للبحث البلاغي الذي قام فيما يرى بعض الباحثين على أساس من التفرقة بين مستويين في اللغة، مستوى اصطلاحي سابق جمعي، ومستوى منحرف لاحـق فردي[18]. وقد كان يمكن لمثل هذه النظرة أن تكون متميزة في تراثنا لو كان القائلون بها يرفضون مفهوم الإصطلاح من أساسه على أساس أنه افتراض تحكمي لا يمكن إثباته تاريخيا، أو على أساس أن الإستعمال الآني للغة هو الأهم، وهي نتائج يصل إليها ابن القيم فعلا دون أن يستطيع أن يبلور من خلالها مفاهيم أكثر استنارة عن طبيعة اللغة ووظيفتها. لقد كانت المعضلة برمتها تبحث في إطار ديني خالص، وحين رفض الظاهرية اصطلاحية اللغة كانوا يرفضون الإصطلاحية الإجتماعية لحساب التوقيف الإلهي.

إن اللغة في تصور أصحاب «التوقيف» ليست نتاجا بشريا، ولكنها هبة إلهية وهبها اللّه للبشر لكي تكتمل لهم الوسائل التي يستطيعون بها أداء التكاليف الشرعية والدينية. ولقد كان الإطار الذي دار فيه البحث في أصل اللغة هو الخلاف حول مشكلة «الكلام الإلهي» هل هو صفة قديمة من صفات الذات الإلهية؟ أم أنه صفة من صفات الفعل التي تتعلق بوجود العالم والبشر؟ وقد أثارت هذه القضية فتنة مشهورة في تاريخ الإسلام اضطهد فيها أحمد بن حنبل وسجن وعذب لأنه رفض أن يصف «القرآن» ـ كلام اللّه ـ بالحدوث. وقد أنكر الظاهرية بشدة حدوث الكلام الإلهي واعتبروا أن الكلام صفة إلهية قديمة كسائر الصفات، وأنه «قد علم بالاضطرار من دين الرسول صلى اللّه عليه وسلم أن اللّه تعالى تكلم حقيقة وأنه تكلم بالكتب التي أنزلها على رسله كالتوراة والإنجيل والقرآن وغيرها، وكلامه لا ابتداء له ولا انتهاء، فهذه الألفاظ التي تكلم اللّه بها، وفهم عباده مراده منها لم يضعها سبحانه لمعان ثم نقلها في كلامه إلا على أصول الجهمية والمعطلة الذين يقولون كلامه مخلوق من جملة المخلوقات»[19].

وإذا كان اللّه متكلما منذ القدم فهو الذي علم الإنسان اللغة، وعلمه البيان، وعلم البشر التعبير عن المعاني بتلك الألفاظ. ولا شك أن أصحاب التوقيف قد

---

(18) عبد الحكم راضي: نظرية اللغة في النقد العربي ص 150.

(19) الصواعق المرسلة ص 267.

استندوا إلى آيات كثيرة في القرآن لا مجال لمناقشتها هنا[20] والذي يهمنا التأكيد عليه أن تصورهم لأصل اللغة ومنشئها الإلهي يتسق مع تصورهم العام لأصل المعرفة وتقديمهم للنقل على العقل. ويصل الأمر بابن القيم لاعتبار أن الأصل الذي اعتمد عليه المعتزلة: تقديمهم العقل على النقل يرجع لمعصية إبليس الأولى حين استخدم عقله في إقامة قياس لتفضيل نفسه على آدم بسبب أنه مخلوق من نار وآدم مخلوق من طين[21]. وبذلك يعد الاستناد إلى العقل في معرفة الشريعة وفهمها خطيئة كبرى لأنه بمثابة استخدام أداة قاصرة، والواجب هو التسليم بما جاءت به الشريعة على مراد اللّه دون تأويل.

(3)

يمثل المعتزلة الفكر النقيض والمناهض لفكر الظاهرية على جميع المستويات بدءاً من معضلة المعرفة وانتهاء إلى إثبات المجاز في اللغة والقرآن واستخدامه أداة لرفع التناقض الظاهري بين الوحي والعقل. ولقد نشأ الفكر الإعتزالي في مراحله الأولى لمواجهة مقولتين أساسيتين هما مقولتي «الجبر» و«الإرجاء» وهما مقولتان تعكسان أبعادا سياسية لا مجال لمناقشتها هنا[22] وقد كان التصور العام الذي انتهى إليه المعتزلة تصورا يقوم على الفصل بين اللّه والإنسان على مستوى الصفات الذاتية والأفعال معا، وذلك في مواجهة التصورات النقيضة التي ترى اللّه حاكما مستبدا لا يسأل عما يفعل ولا يصح لنا أن نقيس أفعاله على أفعالنا.

وإذا كان خصوم المعتزلة قد قدموا النقل على العقل، فقد قدم المعتزلة العقل على النقل. وإذا كانت المعرفة عند الظاهرية تأخذ مساراً هابطاً من اللّه للانسان تتمثل في علاقة المرسل ـ المستقبل، فإن المعرفة عند المعتزلة تسير في خط صاعد بدءاً من العقل البشري تأملاً في ذات الإنسان والكون من حوله ووصولاً إلى

---

(20) انظر رسالتنا للماجستير «قضية المجاز في القرآن عند المعتزلة» مخطوط جامعة القاهرة 1976 م، ص 73 وما بعدها. نشرت تحت عنوان «الاتجاه العقلي في التفسير» دار التنوير، بيروت، 1982 م.

(21) الصواعق المرسلة ص 187 وما بعدها.

(22) انظر: رسالتنا للماجستير المشار إليها سابقاً، التمهيد ص 1-40.

معرفة الله بصفاته من التوحيد والعدل. والأساس الذي اعتمده المعتزلة في المعرفة هو «قياس الغائب على الشاهد»، وبناء على ذلك انقسمت الأدلة العقلية التي يصل بها العقل إلى المعرفة إلى ثلاثة أنواع: النوع الأول هو ما يدل بالصحة والجواب كدلالة الفعل على الفاعل، والنوع الثاني ما يدل بالدواعي والاختيار وذلك مثل أن نستدل من حال شخص ما أنه لا يصح أن يكذب. والنوع الأول من هذه الأدلة هو الذي يوصلنا إلى معرفة توحيد الله ووجوده. ويوصلنا النوع الثاني إلى معرفة عدله. والنوع الثالث من الأدلة هو ما يدل بالمواضعة والقصد، وهذا النوع هو الذي يؤدي بنا إلى معرفة أوامر الله ونواهيه، أي يؤدي إلى معرفة الشرائع والنبوات[23].

إن غاية المعرفة عند المعتزلة وغيرهم هي الوصول إلى معرفة الله بكل صفاته، ثم الوصول إلى معرفة اوامره ونواهيه حتى يمكن للإنسان أداء التكاليف الشرعية التي تؤدي به إلى الثواب وتنجيه من العقاب. والفارق بين المعتزلة وغيرهم هو وسيلة المعرفة التي هي العقل الذي يقيس ما غاب عنه على ما يشاهده من العالم الحسي المدرك. وأول حركة العقل الاستدلالية تبدأ بالبديهيات، وأهمها أن الفعل لا بد له من فاعل. ويرى الإنسان أن العالم حولنا مكون من أشياء نستطيع فعلها، وأشياء لا نقدر على فعلها. وهذه الأشياء التي لا نقدر على فعلها لا بد لها من فاعل مغاير لنا. وإذا كانت هذه الاجسام لا تخلو من الأعراض وهي الاجتماع والافتراق والحركة والسكون، فهذا يدل على أنها محدثة، ويدل بالوجوب على أن فاعلها لا بد أن يكون قديماً وهكذا ينتهي العقل إلى إثبات موجود قديم قادر عالم حي[24].

وإذا وصلنا إلى معرفة الله بصفاته وتوحيده وأنه ليس جسماً ولا عرضاً «ولا

---

(23) القاضي عبد الجبار الأسد أبادي. المغني في أبواب التوحيد والعدل، الجزء السادس عشر: اعجاز القرآن، تحقيق: أمين الخولي، وزارة الثقافة والارشاد القومي، مصر، 1962 م ص 349.

وانظر ايضاً: الجزء الخامس عشر: التنبوءات والمعجزات، تحقيق محمود الخضيري، محمود قاسم، 1965 م ص 52.

(24) القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، تعليق: الامام أحمد بن الحسين بن أبي هاشم، تحقيق: عبد الكريم عثمان، مكتبة وهبة، ط 1، القاهرة، 1966 م ص 65-69.

يجوز عليه ما يجوز على الأجسام من الصعود والهبوط والارتفاع والانحدار والانتقال من مكان إلى مكان، ولا تجوز عليه الزيادة والنقصان»[25] أمكن لنا أن نعرف ما يختاره من الأفعال وما لا يصح أن يختاره. وما دمنا علمنا أنه عالم، فلا بد أنه عالم بقبح القبيح ومستغنٍ عنه وعالم باستغنائه عن فعله. ومن شأن هذا العلم أن يكون داعياً له إلى اختيار الأفعال الحسنة دون القبيحة. وينتهي بنا هذا النوع من الأدلة إلى العلم «بكونه عدلاً حكيماً، لا يفعل القبيح ولا يخل بالواجب، ولا يأمر بالقبيح، ولا ينهي عن الحسن، وأن أفعاله كلها حسنة»[26].

وإذا وصلنا إلى معرفة توحيد اللّٰه وعدله أمكن لنا أن نعرف كلامه وأن نفهم وحيه. ولا يمكن في نظر المعتزلة الإستدلال بالكلام وحده دون معرفة قصد المتكلم، لأن المتكلم قد يتعمد الكذب، فكلامه وحده لا يمكن الاستدلال به بمعنى الوصول إلى صدق محتواه «لأن الخبر إنما يدل على المخبر عنه من حيث قصد به الإخبار عنه ومن حيث كان فاعله على صفة ولا يدل بجنسه»[27] إن المعضلة التي يطرحها المعتزلة هنا هي معضلة الصدق والكذب في الكلام بصفة عامة، وفي الوحي بصفة خاصة. وعلى ذلك فإن معرفة قصد المتكلم تعد معرفة أساسية حتى يقع كلامه دلالة على صدق ما يخبر عنه. ويشترط المعتزلة لوقوع الكلام دلالة - إلى جانب معرفة قصد المتكلم - المواضعة السابقة. وهذا يقودنا إلى مناقشة قضية المواضعة من وجهة نظر المعتزلة.

ولقد أشرنا في الفقرة السابقة إلى أن قضية المواضعة ترتد إلى الخلاف حول قدم الكلام الإلهي وحدوثه. وقد ذهب المعتزلة إلى أن الكلام صفة من صفات الفعل لا من صفات الذات. والفارق بين صفات الفعل وصفات الذات، أن صفات

---

(25) شرح الأصول الخمسة ص 66.

(26) المرجع نفسه.

(27) القاضي عبد الجبار: المغني في أبواب التوحيد والعدل، الجزء الثامن: المخلوق، تحقيق: توفيق الطويل وسعيد زايد، بدون تاريخ ص 215.

الفعل تتعلق بوجود العالم. ولا يمكن من وجهة نظرهم أن يكون اللّه متكلما منذ الأزل، وإلا كان كلامه عبثا ينزه اللّه عنه. وإذا كان الكلام الإلهي صفة من صفات الفعل، فلا بد أن تسبقه مواضعة بين البشر، أو بين الملائكة حتى يصح أن يخاطبهم بما يفهمون وبما تواضعوا عليه. وتعد فكرة الإصطلاح في اللغة ـ عند المعتزلة ـ ضرورية من جانب آخر لنفي مشابهة اللّه للبشر. فالمواضعة تستلزم الإشارة الحسية، بمعنى أن المواضعة بين شخصين مثلا تستلزم أن يشير أحدهما للشيء وينطق الإسم عدة مرات، وذلك «على حسب ما نجد الطفل ينشأ عليه فيتعلم لغة والديه، إذا تكررت منهما الإشارات»[28] هذه الإشارة المادية لا تجوز على اللّه لأنه ليس جسما. وهكذا ينتهي المعتزلة إلى أن المواضعة على اللغات لا بد ألا تسبق كلام اللّه حتى يقع مفيداً، ولا يجوز أن يكون الله هو البادىء بالمواضعة، وإن كان لا يمتنع عندهم أن يبدأ الله مواضعة تالية على المواضعة الأولى، لأن هذه المواضعة التالية لا تستلزم الاشارة الحسية، ويكفي فيها النقل بالقول دون الاشارة.

وتقودنا فكرة المواضعة التالية، أو نقل الاسم من معنى إلى معنى، إلى مفهوم المجاز عند المعتزلة ويمكن القول أن مفهوم المجاز قد تبلور من خلال جهود اللغويين والمفسرين لفهم آيات القرآن وجعلها مفهومة لغير العرب من خلال الرد على المطاعن التي وجهها غير المسلمين للنص القرآني. وفي هذا المجال لا يمكن تجاهل كتب المعاني والاعراب والمجاز، وأهمها ـ من زاوية التأويل ـ كتابا «معاني القرآن» للفراء و «مجاز القرآن» لأبي عبيدة معمر ابن المثنى الذي يعد أول من استخدم كلمة «مجاز» عنواناً لكتابه. وقد تعرضنا في غير هذا الموضع لجهود هذين المفكرين وحللنا انجاز كل منهما واسهامه في بلورة مفهوم المجاز[29].

يعد الجاحظ (ت 255) أول من بلور لنا مفهوم المجاز مستفيداً دون شك من جهود سابقيه، وإن كانت المصطلحات عنده ما تزال متداخلة يشوبها شيء من الغموض، فهو يستخدم مصطلحات المجاز والمثل والاشتقاق للدلالة على معنى

---

(28) المغني 106/15 ، وانظر أيضاً ابن جني (أبو الفتح عثمان): الخصائص، الجزء الأول، مطبعة الهلال بالفجالة، مصر، 1913 م ص 43.

(29) انظر رسالتنا المشار إليها ص 108-172.

واحد، وهو استخدام اللفظ في غير ما وضع له، وكذلك يستخدم مصطلحات الكناية والتشبيه، يقول: «وللعرب إقدام على الكلام ثقة بفهم اصحابهم عنهم.. وكما جوزوا لقولهم أكل وإنما عض، وأكل وإنما أفنى، وأكل وإنما أحاله وأكل وإنما أفنى عينه، جوزوا أن يقولوا ذقت ما ليس بطعم ثم قالوا طعمت لغير الطعام.. وقد يقولون ذلك أيضاً على المثل والاشتقاق وعلى التشبيه»[30]. ويشترط الجاحظ في نقل اللفظ عن معناه إلى معنى آخر شرطين: الأول: أن يكون بين المعنى الأول المنقول عنه اللفظ والمعنى الثاني المنقول إليه علاقة ما، والشرط الثاني أنه يعتبر النقل من حق الجماعة لا من حق الفرد. وقد استثنى الجاحظ بالطبع من هذا الشرط الثاني شعراء العصر الجاهلي باعتبارهم سدنة اللغة وأربابها الأوائل[31] ويعد هذان الشرطان أساسيين في نظر الجاحظ وإلا اختلت الوظيفة الأساسية للغة وهي الإبانة والتواصل.

وإذا كان القاضي عبد الجبار قد اشترط لدلالة الكلام المواضعة السابقة ومعرفة قصد المتكلم، فإنه كان ينطلق من أساس آخر - إلى جانب الأساس الديني الذي أشرنا إليه - فحواه أن المجاز والاستعارة والاشتراك والاحتمال جزء من طبيعة اللغة ذاتها. وإذا كانت المواضعة اللغوية مواضعة عشوائية، بمعنى أن العلاقة بين الاسم والمسمى، أو الدال والمدلول علاقة إشارية بحتة، فقد كان من الضروري أن يشترط لنقل اللفظ عن معناه الوضعي إلى معنى آخر نفس الشرطين اللذين اشترطهما الجاحظ، وهما وجود علاقة بين المعنيين، وضرورة اتباع الجماعة اللغوية في النقل والتجاوز وإلا اختلت وظيفة اللغة وأدى ذلك إلى قلب المعاني[32].

ويفرق القاضي عبد الجبار بين نوعين من المجاز: المجاز إذا وقع من جهة

---

(30) الجاحظ (أبو عثمان عمرو بن بحر): الحيوان، تحقيق: عبد السلام هارون، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، ط 1، القاهرة 1943 م الجزء الخامس ص 32، وانظر أيضاً: البيان والتبيين تحقيق: حسن السندوبي، المكتبة التجارية، ط 2، القاهرة 1932، الجزء الثالث ص 28-29.

(31) انظر: الحيوان 211/1, 39-40/4, 210-213/6.

(32) المغني: الجزء الخامس: الفرق غير الاسلامية، تحقيق محمود محمد الخضيري 1965 م ص 172-173، وانظر أيضاً: شرح الأصول الخمسة ص 436.

المواضعة، والمجاز إذا وقع من جهة المتكلم. فالمجاز الواقع من جهة المواضعة يعد بمثابة مواضعة طارئة على المواضعة الأصلية. أما المجاز إذا وقع من جهة المتكلم فلا بد أن تكون به قرينة تدل على إرادة المجاز. وتفرقة القاضي بين هذين النوعين من المجاز ترتد إلى تصوره للغة وتفرقته بين اللغة والكلام. ومن الضروري الاشارة إلى أن مثل هذه التفرقة بين «اللغة» و «الكلام» لا يختص بها المعتزلة، بل كانت هي المفهوم السائد في الفكر اللغوي، حيث نظر إلى اللغة على أساس أنها مجموعة من الألفاظ في حالة تفكك يدل كل منها على معنى خاص في حين نظر إلى الكلام - أو التركيب - على أساس أنه من صنع المتكلم، ولذلك يكاد علماء اللغة يتفقون على أن المواضعة - بصرف النظر عن أصلها - وقعت في المفردات، ولم يقع في التركيب اصطلاح أو تواضع[33].

وإذا كان المجاز في المفردات - أو في المواضعة - لا بد فيه من مراعاة علاقة بين المعنى المنقول عنه اللفظ والمعنى المنقول إليه، فلا بد أن يراعي المتكلم - في هذه الحالة - عرفية المجاز وشيوعه. أما إذا وقع المجاز في التركيب فلا بد أن تتصل بالكلام قرينة لفظية تدل على إرادة المجاز[34]. وإذا صح اشتراط القرينة في كلام البشر، فليس هذا الشرط ضرورياً في كلام الله، لأننا نعرف قصده - عقلاً - ومن ثم يمكن لنا أن نحمل كلامه على وجهه الصحيح، ومن ثم يمكن لنا أن نميز بين الحقيقة والمجاز في الوحي، وهكذا يصبح المجاز واقعاً في الكلام عند المعتزلة إذا تعارض ظاهر النص مع معرفتنا العقلية بقصد الله، وتصبح القرينة في هذه الحالة قرينة عقلية أشد في دلالتها من القرينة اللفظية المتصلة بالكلام نفسه. ويتسق مثل هذا التصور مع الإطار المعرفي الذي انطلق منه المعتزلة والذي يعلي من شأن الأدلة العقلية، ويضع الدلالة اللغوية في آخر سلم الأدلة.

(4)

سبق أن أشرنا إلى أن الخلاف بين المعتزلة والأشاعرة فيما يرتبط بمعضلة الصفات الإلهية مجرد خلاف شكلي حله الباقلاني متأثراً في ذلك بأبي هاشم الجبائي.

---

(33) عبد الحكيم راضي: نظرية اللغة في النقد العربي ص 94-95.

(34) المغني 15/178-180.

ولكن ظل خلافهم حول معضلة الكلام الالهي فقد ذهب الأشاعرة إلى أن «كلام الله غير مخلوق»[35]. كما ذهبوا إلى تقديم النقل على العقل وقالوا: «لا مدخل للعقل والقياس في ايجاب معرفته وتسميته وإنما يعلم ذلك بفضله من جهته»[36]. وليس معنى تقديم النقل على العقل عند الأشاعرة إلغاء دور العقل تماماً، فدور العقل عندهم قاصر على الاستدلال على صحة الشرع وصحة النبوة التي يأتي عن طريقها الوحي، وإلى هنا ينتهي دوره الاستدلالي المعرفي ليتحول إلى دور اجتهادي استنباطي لفهم الشريعة.

وقد رتب الباقلاني أنواع الأدلة «على ثلاثة أضرب: عقلي له تعلق بمدلوله نحو دلالة الفعل على فاعله وما يجب كونه عليه من صفات نحو حياته وعلمه وقدرته وإرادته. وسمعي شرعي دال من طريق النطق بعد المواضعة، ومن جهة معنى مستخرج من النطق. ولغوي دال من جهة المواطأة والمواضعة، على معاني الكلام ودلالات الأسماء والصفات وسائر الألفاظ»[37]. والذي يلفتنا في هذا الترتيب تفرقة الباقلاني بين الدليل السمعي الشرعي والدليل اللغوي رغم أن كليهما يدل من جهة المواضعة. ويبدو أن التفرقة هنا ضرورية عند الأشاعرة، فدلالة الوحي دلالة قديمة، أما الدلالة اللغوية فقد تكون قديمة وقد تكون طارئة. ويعود سر التفرقة وأهميتها إلى موقف الأشاعرة من قضية أصل الوضع والاصطلاح اللغوي، فقد ذهب متأخرو الأشاعرة إلى أن أصل اللغات توقيف من الله ثم لا مانع من أن يتواضع البشر على لغات أخرى بعد ذلك[38].

ورغم أن الباقلاني يضع الأدلة العقلية سابقة على الأدلة الشرعية والدلالة اللغوية

---

(35) الأشعري (أبو الحسن): مقالات الاسلاميين واختلاف المصلين، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، مكتبة النهضة المصرية، 1970 م الجزء الأول ص 346.

(36) الباقلاني (القاضي أبو بكر محمد بن الطيب): الانصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، تحقيق: السيد محمد عزت عطار الحسني، مكتبة نشر الثقافة الحديثة، مصر، 1950 م ص 36.

(37) الانصاف ـ 14

(38) السيوطي: المزهر في علوم اللغة وأنواعها، تحقيق: محمد أبو الفضل ابراهيم، علي محمد البجاوي، محمد أحمد جاد المولى، عيسى البابي الحلبي، القاهرة، بدون تاريخ، الجزء الأول ص 16.

ويعتبر الدلالة السمعية «فرعاً لأدلة العقول وقضاياها»[39]. فإنه ـ من جانب آخر ـ يرى أنه «قد يستدل أيضاً على بعض القضايا العقلية وعلى الأحكام الشرعية بالكتاب، والسنة، وإجماع الأمة والقياس الشرعي المنتزع من الأصول المنطوق بها»[40]. ويدل مسلكه العملي في تقرير قضايا مؤلفاته على تقديم النقل على العقل، فهو يبدأ دائماً بالأدلة النقلية من القرآن والسنة والأخبار والآثار الواردة عن الصحابة والتابعين، ثم ينتهي بالأدلة العقلية التي تؤكد هذه القضايا. ويقرر الباقلاني هذا المبدأ ـ مبدأ تقديم النقل على العقل ـ بقوله: «إن طرق البيان عن الأدلة التي يدرك بها الحق والباطل خمسة أوجه: ـ 1 ـ كتاب الله عز وجل و ـ 2 ـ سنة رسوله صلى الله عليه وسلم و ـ 3 ـ إجماع الأمة و ـ 4 ـ ما استخرج من هذه النصوص وبنى عليها بطريق القياس والاجتهاد و ـ 5 ـ حجج العقول»[41].

ومن الطبيعي أن يؤدي الخلاف حول طريق المعرفة بين المعتزلة والأشاعرة إلى خلاف في أصل المواضعة اللغوية. وقد انتهى الأشاعرة إلى قدم الكلام الألهي واعتباره صفة قديمة «أن كلام الله تعالى صفة لذاته لم يزل ولا يزال موصوفاً به وأنه قائم به ومختصّ بذاته»[42]. وحتى يتجنب الأشاعرة تعرض الذات الإلهية للحوادث وأن تكون محلاً لها، ورفضوا تعريف المعتزلة للكلام بأنه «ما حصل فيه نظام مخصوص من هذه الحروف المعقولة»[43] بشرط الافادة، وذهبوا إلى «أن الكلام الحقيقي هو المعنى الموجود في النفس لكن جعل عليه أمارات تدل عليه فتارة تكون قولاً بلسان على حكم أهل ذلك اللسان وما اصطلحوا عليه وجرى عرفهم به وجعل لغة لهم»[44]. وواقع الأمر أن الخلاف بين المعتزلة والأشاعرة في تعريف الكلام هل هو الأصوات والحروف

(39) الباقلاني: التمهيد في الرد على الملحدة والمعطلة والرافضة والخوارج والمعتزلة، تحقيق: محمود محمد الخضيري، محمد عبد الهادي أبو ريدة، دار الفكر العربي، القاهرة 1947 م ص 39.

(40) التمهيد ـ 36.

(41) الانصاف ـ 18.

(42) الانصاف ـ 43.

(43) المغني، الجزء السابع: خلق القرآن. تحقيق: ابراهيم الأبياري 1961، م. ص 40.

(44) الانصاف ـ 94.

المفيدة، أو هو المعاني النفسية يظل خلافاً شكلياً طالما أن الأصوات عند الأشاعرة دلالة على هذه المعاني النفسية، وطالما أن هذه الأصوات نفسها دلالة على قصد المتكلم عند المعتزلة كما رأينا قبل ذلك.

والذي يهمنا التأكيد عليه أن مفهوم اللغة وأصلها، والربط بين المواضعة في الألفاظ، وبين قصد المتكلم أو المعنى النفسي في التركيب قد صاغا المفاهيم الأساسية التي تبلورت على أساسها مفاهيم المجاز وأقسامه عند المتأخرين. وإذا كان الجاحظ والقاضي عبد الجبار اشترطا مجموعة من الشروط لوضوح الدلالة في المجاز، فإن هذه الانجازات كلها قد أفادت عبد القاهر في صياغة التصورات النهائية لمفهوم المجاز وأقسامه، وهي التصورات التي انتقلت إلى كتب المتأخرين كالسكاكي والخطيب القزويني، وكانت تحمل في باطنها بذور التجمد والجفاف الذي أصاب علوم البلاغة في هذه الكتب.

يبدأ عبد القاهر في تحديد مفهومه للمجاز من التسليم بالتفرقة بين أدلة العقول ودلالة اللغة ويرى «أن كل حكم يجب في العقل حتى لا يجوز خلافه فاضافته إلى دلالة اللغة وجعله مشروطاً فيها محال لأن اللغة تجري مجرى العلامات والسمات. ولا معنى للعلامة والسمة حتى يحتمل الشيء مما جعلت العلامة دليلاً عليه وخلافه»[45]. فالدلالة اللغوية مجرد دلالة عرفية اصطلاحية، وهي بذلك مجرد علامات كان يمكن أن تدل على الشيء أو غيره، والعرف وحده أو الاصطلاح هو الذي يخصص العلامة بشيء دون غيره، فكلمة «طويل» مثلاً كان يمكن أن تدل على معنى «قصير» لو أن أهل اللغة اصطلحوا على ذلك. وعلى العكس من ذلك أدلة العقول فهي تدل بذاتها دلالة وجوبية لا يعتورها تغير ولا ترتبط بعرف أو اصطلاح، فالعقل يدل على أن الفعل لا يصدر إلا من قادر، وهذه دلالة ذاتية واجبة غير عرفية، ومن ثم فهي دلالة لا تتغير في الزمان أو المكان.

وهذا الفصل بين الدلالة اللغوية والدلالة العقلية يرتد إلى التصور الذي أشرنا إليه

---

(45) عبد القاهر الجرجاني: أسرار البلاغة، تحقيق: السيد محمد رشيد رضا، مكتبة القاهرة ط 6، 1959 م ص 280.

سابقاً والذي يتعامل مع اللغة باعتبارها مجموعة من الألفاظ تدل على أعيان ومفاهيم خارج الذهن البشري. ولذلك يفرق عبد القاهر بين المجاز إذا وقع في الألفاظ المفردة، وإذا وقع في التركيب، ويرى أن الأول مجاز لغوي، والثاني مجاز عقلي، لأن التركيب إنما يقع من جانب المتكلم للدلالة على المعاني المرتبة في نفسه «المنتظمة فيها على قضية العقل»[46] وتكاد تفرقة عبد القاهر بين المجاز اللغوي والمجاز العقلي أن تستند إلى التفرقة التي أشرنا إليها بين اللغة والكلام، وأن ترى اللغة مجموعة من الألفاظ في حالة تفرق، والكلام دلالة على قصد المتكلم. ورغم أن عبد القاهر ـ على المستوى النظري الخالص ـ ينفر من اعتبار المزية في الكلام راجعة إلى الألفاظ من حيث كونها ألفاظًا، ويردها إلى «النظم» أو التركيب، فإن تفرقته بين ما هو مجاز من جهة اللغة وما هو مجاز من جهة العقل تصطدم بشكل أساسي مع هذه النظرة. ومن الصعب تفسير مثل هذا التعارض إلا في ضوء المعضلات الدينية التأويلية التي أشرنا إليها في الصفحات السابقة. ومن المنطقي بعد ذلك أن نتعرض بشكل سريع لمفهوم المجاز عند عبد القاهر وأقسامه ونلمح إلى الآثار الكلامية التي اصطبغ بها هذا المفهوم.

(5)

يؤكد عبد القاهر ـ كما أكد سابقوه ـ مقابلة المجاز للحقيقة، وأسبقية الاستخدام الحقيقي للغة على استخدامها المجازي، كما يؤكد في نفس الوقت على ضرورة وجود علاقة ما بين الاستخدام الحقيقي والاستخدام المجازي لألفاظ اللغة. وليس معنى العلاقة عند عبد القاهر قيام المجاز على التفاعل للتعبير عن خبرة جديدة، بقدر ما يعني بها المحافظة على التمايز وتأكيد المعنى الحقيقي نفياً لمظنة الكذب عن المجاز، وهي التهمة التي اتهم بها الظاهرية المجاز. يرى عبد القاهر أن الحقيقة هي «كل كلمة أريد بها ما وقعت له في وضع واضع ـ وأن شئت قلت في مواضعة ـ وقوعاً لا تستند فيه إلى غيره»[47] والمقصود بوضع الواضع أو المواضعة هو البعد الاصطلاحي المتعارف عليه للغة، سواء كان هذا الاصطلاح انسانياً أم إلهياً. والمهم أن استخدام الكلمة في المعنى الاصطلاحي الشائع المتعارف عليه يكون استخداماً حقيقياً، سواء كان هذا

---

(46) الأسرار ـ 2.

(47) الأسرار ـ 280.

الاصطلاح يرتد إلى الجماعة، أو يرتد إلى مواضعة طارئة كما هو الأمر في أسماء الأعلام، فدلالة اسم العلم على مسماه دلالة حقيقية حتى لو كان الاسم منقولاً عن معنى كمصطفى وحسن أو زيد. ومعنى ذلك أن مجرد نقل اللفظ من مجال إلى مجال لا يعني أن هذا النقل نقل مجازي طالما أن النقل تم دون مراعاة علاقة ما.

ولذلك تعد مراعاة العلاقة بين معنى اللفظ الاصطلاحي المنقول عنه ومعناه المجازي المنقول إليه جزءاً هاماً من تعريف المجاز. «وأما المجاز فكل كلمة أريد بها غير ما وضعت له في وضع واضعها لملاحظة بين الثاني والأول فهي مجاز. وأن شئت قلت: كل كلمة جزت بها ما وضعت له في وضع الواضع إلى ما لم توضع له في وضع واضعها فهي مجاز»[48] فالمجاز لا بد أن يستند إلى الحقيقة الاصطلاحية لمعنى الكلمات، بمعنى أن الاستخدام المجازي للكلمة لا بد أن يستند إلى وجود علاقة ما بين المعنى المجازي والمعنى الحقيقي، سواء كانت هذه العلاقة قوية واضحة تقوم على المشابهة ـ صريحة كانت أو خفية ـ كما هو الشأن في الاستعارة بنوعيها، أو كانت علاقة غير واضحة تحتاج لضرب من التأمل كما هو الأمر في المجاز المرسل. وهذا الشرط ـ شرط العلاقة ـ يؤكده عبد القاهر في أكثر من موضع «ثم أعلم بعد أن في اطلاق المجاز على اللفظ المنقول عن أصله شرطاً وهو أن يقع نقله على وجه لا يعرى معه من ملاحظة الأصل»[49].

ويتجاوز عبد القاهر تأكيد العلاقة بين المعنى المجازي والمعنى الحقيقي للفظ، إلى القول بأن نقل اللفظ عن معناه الحقيقي إلى معنى مجازي يتضمن ـ بشكل غير مباشر ـ تأكيد المعنى الحقيقي وهذا القول من شأنه أن ينفي عن المجاز مظنة الكذب التي اتهم بها، فليس معنى النقل في المجاز أنك تثبت معنى جديداً للفظ تنقله عن معناه الاصطلاحي نقلاً كاملاً، بل الأحرى القول ـ مع عبد القاهر ـ «أن المجاز لم يكن مجازاً لأنه أثبات الحكم لغير مستحقه، بل لأنه أثبت لما لا يستحق تشبيهاً ورداً له إلى ما يستحق، وأنه ينظر من هذا إلى ذاك، وأثباته ما أثبت للفرع الذي ليس بمستحق يتضمن الاثبات للأصل الذي هو المستحق، فلا يتصور الجمع بين شيئين في وصف أو حكم

(48) الأسرار ـ 281-282.

(49) الأسرار ـ 316، 323-324.

من طريق التشبيه (الاستعارة) والتأويل (المجاز المرسل) حتى يبدأ بالأصل في اثبات ذلك الوصف والحكم له. ألا تراك لا تقدر أن تشبه الرجل بالأسد في الشجاعة، ما لم تجعل كونها من أخص أوصاف الأسد وأغلبها عليه نصب عينيك»[50].

تعد الحقيقة - إذن - في نظر عبد القاهر هي الأصل، ويعد المجاز هو الفرع، ويتحول المجاز بذلك إلى عملية قياس منطقية ينتقل فيها الذهن من الواضح الجلي إلى الغامض الخفي. ومن الطبيعي بعد ذلك أن ينفر عبد القاهر - في فهمه للاستعارة - من مفهوم «النقل» ويؤكد على مفهوم «الادعاء» أو «الاثبات»[51] ويمكن أن يرتد مثل هذا التأكيد على ضرورة قيام المجاز على العلاقة وقيام الاستعارة على «الاثبات» إلى نظرة المتكلمين إلى اللغة باعتبارها نوعاً من أنواع الأدلة التي يجب أن تدل - بوضوح - على مدلولها. وإذا كان المجاز يعد نقلاً فمن الضروري أن يعتمد النقل على علاقة لا تخل بالدلالة. وهذا بالطبع إلى جانب ما سبقت الاشارة إليه من محاولة عبد القاهر نفي مظنة الكذب عن المجاز وذلك بربطه بالحقيقة والزعم أن الاستخدام المجازي يؤكد المعنى الحقيقي ولا ينفيه.

وإذا انتقلنا من مجال اللغة إلى مجال الكلام، أو من مجال الألفاظ المفردة إلى مجال التركيب، وجدنا عبد القاهر يفرق في المجاز بين نوعين: المجاز اللغوي الواقع في الألفاظ وهو الذي حدد شروطه فيما سبق، والمجاز العقلي الذي يقع في التركيب. ويمكن تعليل هذه التفرقة بين المجاز في اللفظ والمجاز في التركيب إلى ما سبق أن أشرنا إليه من التفرقة بين الدلالة اللغوية والدلالة العقلية من جهة. وإلى تفرقة الأشاعرة بين المعنى النفسي العقلي في ذهن المتكلم والكلام الذي يدل عليه. يقع المجاز اللغوي - فيما يرى عبد القاهر - في اللفظ المفرد أو المثبت سواء كان مسنداً أم مسنداً إليه، لأن التجاوز في هذا النوع واقع من جهة المواضعة اللغوية والاصطلاح العرفي. أما المجاز العقلي فيقع في الاثبات، أي في الاسناد ذاته الذي هو عملية من صنع

---

(50) الأسرار - 309.

(51) عبد القاهر الجرجاني: دلائل الاعجاز، تصحيح السيد محمد رشيد رضا، مكتبة القاهرة، 1961 ص 281-283 وانظر: جابر عصفور: الصورة الفنية ص 244-247.

المتكلم تدل على قصده النفسي العقلي، فالمتكلم هو الذي يرتب الكلام ترتيباً مخصوصاً للدلالة على هذا المعنى الذي يعتمل في داخله.

وما دامت الألفاظ من جهة العرف والاصطلاح، والتركيب يدل على ما في نفس المتكلم وعقله، فمن المنطقي أن يكون التجاوز في معاني الألفاظ ـ أو المثبت ـ تجاوزاً من جهة اللغة. وأن يكون التجاوز في التركيب ـ أو الاثبات ـ تجاوزاً من جهة العقل «وإذ قد تبين لك المنهاج في الفرق بين دخول المجاز في الاثبات وبين دخوله في المثبت وبين أن ينتظمهما وعرفت الصورة في الجميع فأعلم أنه إذا وقع في الاثبات فهو متلقى من العقل، فإذا عرض في المثبت فهو متلقى من اللغة. . إن الاثبات إذا كان من شأنه أن يقيد مرتين كقولك اثبات شيء لشيء ولزم من ذلك أن لا يحصل إلا بالجملة التي هي تأليف بين حديث ومحدث عنه ومسند ومسند إليه علمت أن مأخذه العقل وأنه القاضي فيه دون اللغة. لأن اللغة لم تأت لتحكم بحكم أو لتثبته وتنفي وتنقض وتبرم. فالحكم بأن الضرب فعل لزيد أو ليس بفعل له، وأن المرض صفة له أو ليس بصفة له شيء يضعه المتكلم ودعوى يدعيها، وما يعترض على هذه الدعوى من تصديق أو تكذيب أو اعتراف أو انكار وتصحيح أو افساد فهو اعتراض على المتكلم، وليس اللغة في ذلك بسبيل ولا منه في قليل ولا كثير. وإذا كان كذلك كان كل وصف يستحقه هذا الحكم من صحة وفساد وحقيقة ومجاز واحالة واستحالة فالمرجع فيه والوجه إلى العقل المحض، وليس للغة فيه حظ فلا تحلى ولا تمر، والعربي فيه كالعجمي. والعجمي كالتركي لأن قضايا العقول هي القواعد والأسس التي يبنى غيرها عليها، والأصول التي يرد ما سواها عليها. فأما إذا كان المجاز في المثبت نحو قوله تعالى: ﴿فاحيينا به الأرض﴾ فإنما كان مأخذه اللغة لأجل أن طريقة المجاز بأن أجرى اسم الحياة على ما ليس بحياة تشبيهاً وتمثيلاً ثم اشتق منها وهي في هذا التقدير الفعل الذي هو «أحيا» واللغة هي التي اقتضت أن تكون الحياة اسماً للصفة التي هي ضد الموت فإذا تجوز في الاسم فأجرى على غيرها فالحديث مع اللغة فاعرفه»[52].

من السهل جداً انتقاد مثل هذا التقسيم للمجاز إلى لغوي وعقلي ووصفه بأنه

---

(52) الأسرار ـ 297-298.

«قسمة زائفة»[53] ولكن الأهم - في تقديرنا - تعليله وتفسيره في ضوء تصور المتكلمين لطبيعة اللغة ودورها المعرفي، وفي ضوء الاطار الديني الشامل الذي وجه هذه التصورات وجهة خاصة كانت لها مثل هذه النتائج. ولقد أشرنا في الفقرة الأولى من هذا البحث إلى الموجهات الدينية العامة لمبحث المجاز عند عبد القاهر وأصوله في الفكر الأشعري. ويهمنا هنا الاشارة إلى أن الأمثلة التي يضربها عبد القاهر للمجاز العقلي تشير إلى طبيعة المعضلات الدينية التي تجعله يلح على عقلية المجاز في هذه الأمثلة، إذ كلها أمثلة تسند بعض الأفعال إلى غير الله، وهو أمر يمكن أن يؤرق أشعرياً كعبد القاهر يؤمن أن الله هو الفاعل على الحقيقة «فمثال ما دخله المجاز من جهة الاثبات دون المثبت قوله:

وشيب أيام الفراق مفارقي　　　وأنشرن نفسي فوق حيث تكون

وقوله:

أشاب الصغير وأفنى الكبير　　　كر الغداة ومر العشي

المجاز واقع في اثبات الشيب فعلاً للأيام ولكر الليالي، وهو الذي أزيل عن موضعه الذي ينبغي أن يكون فيه، لأن حق هذا الاثبات - أعني إثبات الشيب فعلاً - أن لا يكون إلا مع أسماء الله تعالى، فليس يصح وجود الشيب فعلاً لغير القديم سبحانه، وقد وجه في البيتين كما ترى إلى الأيام والليالي، وذلك ما لا يثبت له فعل بوجه لا الشيب ولا غير الشيب. وأما المثبت فلم يقع فيه مجاز لأنه الشيب وهو موجود كما ترى. وهكذا إذا قلت: «سرني الخبر وسرني لقاؤك»، فالمجاز في الاثبات دون المثبت لأن المثبت هو السرور وهو حاصل على حقيقته»[54].

وإذا اعترض معترض على عبد القاهر بأن الاسناد في الأمثلة السابقة إنما وقع على مجرى العرف والعادة، وإذا كانت المواضعة اللغوية مواضعة عرفية، فلماذا لا يعد المجاز في هذه الأمثلة مجازاً من جهة العرف والعادة يرتد إلى المواضعة، ومن ثم يعتبر

---

(53) جابر عصفور: الصورة الفنية ص 153.

(54) الأسرار - 296.

مجازاً لغوياً، ولا داعي للتفرقة بين المجاز اللغوي والمجاز العقلي ونردهما معاً إلى أصول واحدة، فمثل هذا الاعتراض يثير البعد الكلامي في فكر عبد القاهر، فيتصدى للرد عليه رداً لا يختلف في مضمونه ولغته عما سبق أن أشرنا إليه في كتب المتكلمين.

والتعليل الذي يطرحه عبد القاهر للتفرقة بين المجاز اللغوي والمجاز العقلي تعليل فلسفي يرتد إلى تصور المتكلمين للمعرفة، وتصورهم للدلالة اللغوية باعتبارها فرعاً على الدلالة العقلية، فمن أدلة العقل الوجوبية دلالة الفعل على الفاعل القادر. وإذا انتفت هذه الدلالة لم يفرق المستدل بين الفعل وغيره، فمن لم يعرف دلالته على فاعل قادر لم يعلم - أصلاً - أنه فعل. ويترتب على ذلك أن إسناد الفعل - أي فعل كان - لغير العاقل القادر - كما هو الأمر في الأمثلة السابقة - يعد اسناداً مجازياً من جهة العقل لأن العقل هو الذي دل على عدم امكانية وقوع الفعل إلا من قادر. وعلى العكس من ذلك المجاز اللغوي لأنه يعتمد على النقل عن المواضعة اللغوية إلى معنى غير المعنى المتواضع عليه لوجود علاقة بين المعنيين فهو مجاز يستند إلى المواضعة اللغوية، ولا يستند إلى العقل كما هو الأمر في اسناد الفعل إلى غير القادر. يقول عبد القاهر: «الفعل موضوع للتأثير في وجود الحادث في اللغة، والعقل قد قضى وبت الحكم بأنه لاحظ في هذا التأثير لغير القادر. وما يقوله أهل النظر من أن من لم يعلم الحادث موجوداً من جهة القادر عليه، فهو لم يعلمه فعلاً، لا يخالف هذه الجملة. بل لا يصح حق صحته إلا مع اعتبارها، وذلك أن الفعل إذا كان موضوعاً للتأثير في وجود الحادث، وكان العقل قد بين بالحجج القاطعة والبراهين الساطعة استحالة أن يكون لغير القادر تأثير في وجود الحادث، وأن يقع شيء مما ليس له صفة القادر، فمن ظن الشيء واقعاً من غير القادر، فهو لم يعلمه فعلاً، لأنه لا يكون مستحقاً هذا الاسم حتى يكون واقعاً من غيره. ومن نسب وقوعه إلى ما لا يصح وقوعه منه، ولا يتصور أن يكون له تأثير في وجوده وخروجه من العدم، فلم يعلمه واقعاً من شيء البتة. وإذا لم يعلمه واقعاً من شيء لم يعلمه فعلاً، كما أنه إذا لم يعلمه كائناً بعد أن لم يكن لم يعلمه واقعاً ولا حادثاً»[55].

إن الحركة الاستدلالية التي يتبعها عبد القاهر في هذا التعليل تصل به إلى حد القول بأن عدم التفرقة بين ما هو مجاز من جهة العقل وما هو مجاز من جهة اللغة قد

---

(55) الأسرار - 300.

تؤدي إلى نوع من الخلط بين دلالة اللغة ودلالة العقل. تؤدي بدورها إلى تشويش المعرفة العقلية والدلالية اللغوية معاً. ومن حقنا الآن أن نتساءل: إذا كانت دلالة التركيب تدل على المعنى النفسي في عقل المتكلم، فما هو المعيار الذي يمكن أن نستند إليه ـ كمستمعين ـ في تحديد ما إذا كان الاسناد حقيقياً أم مجازياً؟ ولنفترض أن المتكلم ـ أو الشاعر ـ يعتقد حقاً أن الليالي والأيام هي التي تفعل الشيب، وأن اللقاء هو الذي يسر، يعني لنفترض أنه ملحد يرد الأشياء إلى عللها وأسبابها المباشرة، وليس مؤمناً يرد الأشياء كلها إلى علة العلل ومسبب الأسباب وهو الله، فكيف والحالة هذه نحكم على العبارة بحقيقة أو مجاز؟

هنا يفرق عبد القاهر بين نوعين من الأفعال: أفعال يتفق العقلاء جميعاً ـ بصرف النظر عن عقائدهم ـ على أنها تحتاج للفاعل القادر. وإسناد مثل هذه الأفعال لما لا قدرة له يكون باجماعهم اسناداً مجازياً من جهة العقل، وذلك مثل إسناد أفعال الآدميين لغيرهم من الجمادات والحيوان والكواكب. أما النوع الثاني من الأفعال فهي الأفعال التي لا يصح في نظر المؤمن وقوعها إلا من الله كالاحياء والإماتة والشيب والهداية والانبات، وما يصح فعله بالآلة كالقطع بالسكين والاحراق بالنار.. الخ كل هذه الأفعال التي يرى الأشاعرة أنها أفعال إلهية. ويعد اسناد هذه الأفعال إلى غير الله من قبيل الاسناد المجازي من وجهة نظر المسلم الأشعري. ومن هذا المنطلق «لا يصح أن يكون قول الكفار (وما يهلكنا إلا الدهر) من باب التأويل والمجاز»[56] لأنهم يعتقدون ذلك فعلاً، ولا يثبتون وجود الله.

ومعنى ذلك أن الحقيقة والمجاز في العبارة أمور لا يمكن التوصل إليها إلا بعد معرفة معتقد المتكلم. وليس يهم في هذه الحالة أن نكتشف معتقد المتكلم من العبارة نفسها أو من أحوال المتكلم الخارجية فكلا الأمرين مشروع في نظر عبد القاهر[57] وهكذا يتفق عبد القاهر مع المعتزلة في ارجاع المجاز في العبارة إلى قصد المتكلم. والفارق بين عبد القاهر والقاضي عبد الجبار أن الأخير تصور أننا نصل إلى قصد المتكلم من البشر باضطرار ودون حاجة لاستدلال، بينما لا نصل إلى قصد الله من

(56) الأسرار ـ 312.

(57) الأسرار ـ 311.

كلامه إلا بالأدلة العقلية السابقة في دلالتها على الدليل اللغوي. أما عبد القاهر فقد عمم الوسيلتين - القرينة اللغوية والقرينة العقلية الخارجية - على الكلام البشري.

وليس معنى ارادة الحقيقة من وجهة نظر المتكلم أن عبارته صادقة صدقاً موضوعياً، بل هي صادقة وحقيقية من وجهة نظره الباطلة، ولكنها كاذبة من وجهة نظر عبد القاهر المسلم الأشعري «فهذا ونحوه من حيث لم يتكلم به قائله على أنه متأول بل أطلقه بجهله وعماه اطلاق من يضع الصفة في موضعها لا يوصف بالمجاز، ولكن يقال عند قائله أنه حقيقة، وهو كذب وباطل، وإثبات لما ليس بثابت، أو نفي لما ليس بمنتف، وحكم لا يصححه العقل في الجملة، بل يرده ويدفعه، إلا أن قائله جهل مكان الكذب والبطلان فيه أو جحد وباهت»[58] وهكذا ترتد قضية الحقيقة والمجاز في التركيب إلى معيار موضوعي عقلي قادر على وصف العبارة بالصدق أو الكذب بصرف النظر عن دلالة العبارة في ذاتها، أو دلالتها - تطابقاً أو مخالفة - على معتقد المتكلم ومعناه النفسي.

وينتهي عبد القاهر إلى قانون عام مؤداه أن الفصل بين الحق والباطل في حد المجاز العقلي هو أنه «كل جملة أخرجت الحكم المفاد بها عن موضوعه في العقل لضرب من التأول فهي مجاز»[59] ومن الطبيعي بعد ذلك أن يهاجم المعتزلة لأنهم أفرطوا في استخدام المجاز للتأويل. وأن يهاجم الظاهرية لأنهم فرطوا فأنكروا وجود المجاز في اللغة والقرآن وسلموا بظواهر كثير من آيات القرآن التي لا يسلم العقل بأخذها على ظاهرها. والعقل الذي يحتكم إليه عبد القاهر هو العقل الأشعري الذي وضع في خدمة النقل كما سبق أن أشرنا وهو بالضرورة يختلف عن العقل المعتزلي الذي يختلف بدوره عن العقل عند الظاهرية.

إن الخلاف بين هذه الفرق الثلاث حول قضية المجاز واللغة يرتد إلى خلافات في التصورات العامة، ولكنها انتهت جميعاً إلى اخضاع مفاهيم المجاز واللغة للقضايا العقلية الخلافية بينهم، وهي الخلافات التي حاولنا في هذا المقال تحليل مستوياتها وأصولها وآثارها في قضية بلاغية هي مفهوم المجاز وأقسامه. ولعلنا بعد هذا التحليل

---

(58) الأسرار - 306.

(59) السابق نفسه.

نرى أن التقسيمات العديدة المتفرعة للمجاز في كتب البلاغيين المتأخرين كالسكاكي والخطيب القزويني كانت نتيجة منطقية تجد مقدماتها عند عبد القاهر، كما نجد بذورها في كتب المتكلمين باتجاهاتهم المختلفة. ولعل في هذه الدراسة ما يعين على الفهم قبل أي محاولة للتقييم بالسلب أو الايجاب.

مفهوم النظم عند عبد القاهر الجرجاني

قراءة في ضوء الأسلوبية

نحتاج في هذه القراءة إلى تأكيد حقيقة مهمة لا نمل من تكرارها وتأكيدها؛ حقيقة ترتبط بطبيعة العلاقة بين التراث - في أي مجال من مجالاته المتعددة - ووعينا المعاصر؛ إذ ليس للتراث وجود مستقبل خارج وعينا به، وفهمنا أياه. ووجوده المستقل - إن صح له هذا الوجود - إنما يتمثل في شكل من أشكال الوجود الفيزيقي العيني الذي يمكن أن يُدْرك بالحس ويخضع لمقاييس الفراغ المكاني الذي يحتله على رفوف المكتبات في شكل مجلدات مطبوعة أو مخطوطة. وليس هذا الوجود العيني هو ما يعنينا؛ وإنما الذي يعنينا وجوده في معرفتنا وفي وعينا الثقافي. وهذا الوجود في الوعي هو الذي نصفه بعدم الاستقلال؛ وكيف يوصف التراث بالاستقلال عن الوعي المعاصر، وهو لا يوجد إلا فيه وبه؟ وانطلاقاً من هذه الحقيقة نعيد اليوم قراءة عبد القاهر لنرى ما الذي يمكن أن يقدمه لنا، وما الذي يمكن أن ننفيه منه عن وعينا. وعلينا ألا ننسى ونحن نعيد قراءة عبد القاهر أننا سنطرح عليه أسئلة معاصرة، باحثين عن إجابات ربما لم تخطر للشيخ ببال، وإنما هي إجابات كامنة ضمنية تحاول قراءتنا أن تكشف عنها وتجليها. ومن شأن هذه القراءة أيضاً أن تتجاهل أسئلة طرحها الشيخ وأجاب عنها؛ وتلك هي الأسئلة التي فقدت مغزاها وحيويتها بالنسبة لنا، وإن كان مغزاها التاريخي ما زال قائماً وقابلاً للتحليل من منظور القراءة التاريخية.

ولا يعترض علينا معترض باسم الموضوعية، زاعماً أننا «نفرض على نقاد ذلك العصر مناهجنا العلمية الحديثة، أو نطلب من التراث ما لم يكن من شأنه أن يوجد فيه»[1]؛ لأن هذا المعترض حين يقرأ التراث قراءته الموضوعية كثيراً ما يحكم ذوقه

(1) هذا هو المنظور الذي يتبناه عبد القادر القط في دراسته «النقد العربي القديم والمنهجية» - مجلة «فصول» العدد (1) ص 13-31. ويتبنى مصطفى ناصيف منظوراً مقارباً لما نذهب إليه في قراءته لعبد القاهر «النحو والشعر؛ قراءة في دلائل الاعجاز» - المجلة نفسها، =

ويدخل مفاهيمه العصرية في الحكم على هذا التراث، فيحكم على عبد القاهر بأن كتابه دلائل الاعجاز غير منظم الترتيب، وأن آراء عبد القاهر فيه «مبعثرة حتى ليعسر على الدارس لم أشتاتها إلا بكثير من الجهد والتنظيم وإسقاط بعض ما قد يعارض نظرة المؤلف العامة إلى الموضوع من آراء جزئية في مواضع متفرقة من الكتاب»[2]؛ أو يرى أن مفهوم عبد القاهر للنحو والنظم مفهوم واسع يخلط بين مباحث النحو والبلاغة؛ ثم يعود بعد ذلك مباشرة ليتهم هذا المفهوم بالقصور عن الاحاطة بكل مقومات النص الأدبي، لأنه مفهوم مُقَيّد ـ فيما يرى ـ بالنظر في العبارة «فلا يدرس النص الأدبي الكامل، وما يتضمنه من عناصر خارجة على هذا المهفوم، كالخيال والايقاع والتماثل والتضاد والمجانسة، والمجاز والحقيقة، في إطار أوسع من إطار التشبيه والاستعارة والكناية»[3]. وليس أدل على انتفاء القراءة والموضوعية من مثل هذه الأحكام التي تنظر إلى التراث من خلال مفاهيم عصرية.

وليس معنى قولنا «انتفاء القراءة الموضوعية» أننا نتبنى مفهوم «القراءة المتحيزة» بالكامل، سواء كان هذا التحيز ضد التراث أو كان معه؛ فالتحيز قرين الهوى النابع من قصور الوعي بجدلية العلاقة بين الماضي والحاضر، وبين التراث والمعاصرة. القراءة

= العدد والمجلد، ص 33-40. يقول ناصف في هامش رقم 2 ص 40. من المقال المذكور: «قد يقال إننا نترجم عبد القادر وننقحه ونضيف إليه. وهذا صحيح. وليس للتراث بوجه عام وجود بمعزل عن عقل يحاول أن يكون عصرياً. والماضي الثقافي لا يعيش إلا في هموم الحاضر».

(2) عبد القادر القط: السابق/20.

(3) السابق نفسه ص 27 وانظر تعليق المؤلف على كل من ابن طباطبا، وحازم القرطاجني، حيث يقول عن مفهومهما للشعر إنه عبارات «تبدو وكأنها قد وضعت لطائفة من الناظمين الذين لا ينبعث الشعر لديهم من جيشان عاطفي تنظمه موهبة قادرة على صوغ الشعر بمقوماته المتكاملة دون هذا النظر الذهني والتدبير الحرفي المرسوم». (التأكيد من عندي) ولا حاجة بنا للتعليق، وتكفي الاشارة إلى أن مفهوم المؤلف للشعر ـ وهو مفهوم رومانسي واضح ـ هو المقياس الذي يحتكم إليه في الحكم على هؤلاء النقاد.

(4) K. Abu Deeb, Al-Jurjani's Theory of Poetic Imagery, Aris Philips LTD, Warminster, Wilts, England, 1979, p.3.

المتحيزة بالكامل إما أن تؤدي بنا إلى محاكمة التراث من خلال مفاهيم لا يقبلها، أو تؤدي بنا إلى إلباسه مفاهيم وتصورات مفارقة لطبيعته، ومعارضة لمنطقه الداخلي. ولا نعدم في قراءة عبد القاهر من يذهب إلى القول بأنه «ليس بلاغياً، ولكنه ناقد أدبي؛ وفي الوقت الذي يتزايد فيه الاهتمام بدراسة بنية الشعر تكون اعماله نموذجاً صالحاً للناقد البنيوي»[4]. ويقول إن عبد القاهر يعد من بين معاصريه «أقربهم لنظرياتنا النقدية المعاصرة، وأقدرهم على إثراء فهمنا للابداع الشعري»[5]. ولا بأس والأمر كذلك من المقارنة بين آراء عبد القاهر وآراء النقاد المحدثين والمعاصرين مقارنة تهدف إلى بيان التطابق والتماثل، وتغفل إغفالاً يكاد يكون تاماً عن الفروق الحضارية والثقافية، بل التاريخية أيضاً[6].

إن القراءة التي نأمل في تحقيقها هنا هي القراءة الموضوعية الحقة، التي لا تغفل المنطق الداخلي الخاص للتراث من جهة، ولا تتعامل معه بمعزل تام عن الوعي المعاصر من جهة أخرى. هي قراءة لا تخلع عن عبد القاهر أزياءه ومفاهيمه لكي تكسوه أزياء جديدة وتخلع عليه مفاهيم معاصرة. وهي أيضاً قراءة لا تزعم لنفسها ـ ولا تستطيع ـ الانسلاخ عن الحاضر الراهن بكل همومه الفكرية والثقافية، والحياة مرة أخرى في عقل عبد القاهر، أو بالأحرى في عقل عبد القاهر القرن الخامس الهجري. إن عبد القاهر الذي نقرأه اليوم هو النص الذي كتبه عبد القاهر في القرن الخامس الهجري، والذي لم يتوقف منذ انتهى عبد القاهر من كتابته عن التفاعل مع نصوص أخرى في الثقافة العربية حتى وصل إلينا، فهو الآن جزء من ثقافتنا، وجزء من وعينا وتاريخنا. هل يمكن أن نقول الآن أن قراءتنا اليوم لعبد القاهر ـ أو بالأحرى لنص عبد القاهر ـ قراءة تأويلية؟ نعم، نستطيع أن نقول ذلك، بشرط أن نكون على ذكر مما قاله علماء التفسير من فرق بين «التأويل المقبول المستساغ في اللغة» و «التأويلات المستكرهة البعيدة». تأويلنا لعبد القاهر ـ أو بالأحرى فهمنا له ـ نأمل أن يكون من النوع

(5) Ibid, P. 46.

(6) السابق / حيث يقارن أبو ديب بين عبد القاهر وريتشاردز، ص 10-11-46-47، كما يقارن بينه وبيْن ت. س. إليوت، ص 13-14 هذا في الفصل الأول من الكتاب فقط.

الأول، أو لنقل بعبارة معاصرة إن قراءتنا لعبد القاهر رحلة للبحث عن «المغزى» الذي يثري من خلاله وعينا النقدي المعاصر، رحلة لا تتوقف عند المعنى الذي كان في عقل عبد القاهر القرن الخامس.

وليست رحلتنا التي ننوي القيام بها في نص عبد القاهر إلا تكراراً لرحلة قام بها عبد القاهر نفسه في نصوص سابقيه ومعاصريه، مستهدفاً الكشف عن «مغزى» هذه النصوص، دون مجرد التوقف عند «المعنى» الذي كان كامناً في عقول أصحابها. يقول عبد القاهر:

«ولم أزل منذ خدمت العلم أنظر فيما قاله العلماء في معنى «الفصاحة» و «البلاغة» و «البيان» و «البراعة». وفي بيان المغزى من هذه العبارات، وتفسير المراد بها، فأجد بعض ذلك كالرمز والايماء والاشارة في خفاء، وبعضه كالتنبيه على مكان الخبيء ليطلب، وموضع الدفين ليبحث عنه فيخرج»[7].

في هذه الرحلة التي قام بها عبد القاهر في نصوص سابقيه كان يبحث عن المغزى الخبيء وراء عباراتهم وأقوالهم. لم يشغل عبد القاهر نفسه بالبحث عن المعنى الظاهر على السطح، ولو فعل ذلك لما قدم لنا شيئاً يستحق اليوم أن نقف عنده، ولذلك لم يتردد في أن يتعامل مع نصوصهم بوصفها رموزاً وايماءات واشارات خفية تحتاج منه إلى التفسير. ولم يكن عبد القاهر في قراءته لنصوص سابقيه مفسراً فقط، بل كان في أحيان كثيرة لا يجد مفراً من الرفض والنفي. فهو يرفض ـ مثلاً ـ ربط الفصاحة والبيان بالقدرة على الأداء الصوتي، وهو ربط شائع مستقر في التراث السابق على عبد القاهر، ونجده واضحاً في كتاب الجاحظ «البيان والتبيين». وهو أيضاً يرفض حصر معاني الكلام في الخبر والاستفهام والأمر والنهي، وهو حصر نجده في كثير من كتب البلاغة والنقد، التي يعيد عبد القاهر قراءتها وتفسيرها. وعن طريق هذا النفي والرفض يمهد عبد القاهر الطريق لمفاهيم انضج، وتصورات أعمق. يقول بعد أن يبين أهمية

(7) دلائل الاعجاز، قراءة وتعليق: محمود محمد شاكر، مكتبة الخانجي، القاهرة، 1984 م ص 34.

«علم البيان» وخطره بالنسبة للدين والدنيا على السواء:

«إلا أنك لن ترى، على ذلك، نوعاً من العلم قد لقي من الضيم ما لقيه، ومُني من الحيف بما مُني به، ودخل على الناس من الغلط في معناه ما دخل عليهم، فقد سبقت إلى نفوسهم اعتقادات فاسدة، وظنون ردية، وركبهم فيه جهل عظيم وخطأ فاحش. ترى كثيراً منهم لا يرى له معنى أكثر مما يرى للاشارة بالرأس والعين، وما يجده للخط والعقد، يقول: إنما هو خبر واستخبار، وأمر ونهي، ولكل من ذلك لفظ قد وضع له، وجعل دليلاً عليه، فكل من عرف أوضاع لغة من اللغات، عربية كانت أو فارسية، وعرف المغزى من كل لفظة، ثم ساعده اللسان على النطق بها، وعلى تأدية أجراسها وحروفها، فهو بين في تلك اللغة، كامل الأداء، بالغ من البيان المبلغ الذي لا مزيد عليه، منته إلى الغاية التي لا مذهب بعدها. يسمع الفصاحة والبلاغة والبراعة فلا يعرف لها معنى سوى الإطناب في القول، وأن يكون المتكلم في ذلك جهير الصوت، جاري اللسان، لا تعترضه لُكْنة، ولا تقف به حُبْسَة، وأن يستعمل اللفظ الغريب والكلمة الوحشية، فإن استظهر للأمر وبالغ في النظر، فأن لا يلحن فيرفع في موضع النصب، أو يخطيء فيجيء باللفظة على غير ما هي عليه في الوضع اللغوي، وعلى خلاف ما ثبتت به الرواية عن العرب.

«وجملة الأمر أنه لا يرى النقص يدخل على صاحبه في ذلك إلا من جهة نقصه في علم اللغة، لا يعلم أن ها هنا دقائق وأسراراً طريق العلم بها الروية والفكر، ولطائف مستقاها العقل، وخصائص معان ينفرد بها قوم قد هدوا إليها، ودلوا عليها، وكشف لهم عنها، ورفعت الحجب بينهم وبينها، وأنها السبب في أن عرضت المزية في الكلام، ووجب أن يفضل بعضه بعضاً، وأن يبعد الشأو في ذلك، وتمتد الغاية، ويعلو المرتقى، ويعزُ المطلب، حتى ينتهي الأمر إلى الاعجاز، بل يخرج من طوق البشر»[8].

---

(8) السابق/ 6-7، وانظر في تعريفات البلاغة عند القدماء: شوقي ضيف: البلاغة تطور وتاريخ، دار المعارف، ط 2، د.ت، ص 20-23، 35-38.

«في هذا النص الطويل لا يجد عبد القاهر سبيلاً لطرح مفاهيمه إلا بنفي المفاهيم والتصورات السابقة التي تتناقض مع مفاهيمه وتصوراته. وهو في نصوص أخرى كثيرة مبثوثة في ثنايا كتابيه يستطيع أن يؤكد مفاهيمه عن طريق تأويل بعض الآراء السابقة عليه. وهكذا يقيم عبد القاهر بناءه الفكري في الثقافة العربية التي ينتمي إليها من خلال عمليتين تبدوان متعارضتين: هما الهدم والبناء، أو هما الاثبات والنفي، حيث يتم الاثبات بالتأويل، ويتحقق النفي بالانكار.

إن ما يفعله عبد القاهر في التراث السابق عليه هو ما ننوي أن نقوم به نحن مع عبد القاهر، ولذلك قلنا إننا سنطرح اسئلة معاصرة ربما لم تخطر اجاباتها على بال الشيخ، ولا دار السؤال نفسه في خلده، وقلنا إننا في الوقت نفسه سنتجاهل اسئلة طرحها الشيخ وأجاب عنها. وهكذا نعيد قراءة الشيخ كما أعاد هو قراءة سلافه، وبذلك نكون أقرب لروح عبد القاهر، ولروح التراث الذي يمثله والذي ما زال ماثلاً فينا، يتفاعل معنا ونتفاعل به.

ـ اللغة والشعر:

القضية الأساسية التي يدور حولها الجدل الآن بين علماء الأسلوبية، هي قضية الشعر واللغة. والأسئلة التي تثار حول هذه القضية تتمثل في الأسئلة التالية: ما حدود التداخل بين الشعر واللغة؟ وما حدود التمايز؟ وإثارة السؤال عن الشعر بصفة خاصة دون غيره من الأنواع الأدبية إنما يرتد إلى النظر إلى الشعر بوصفه أكثر الأنواع الأدبية تعبيراً عن خصائص «الأدب»، تلك الخصائص الفارقة له عن غيره من أنماط «الكلام». وعلى ذلك فالسؤال عن الشعر واللغة يطرح والقصد منه تحديد خصائص النصوص الأدبية.

ولسنا نريد أن نخرج عن مجال دراستنا باستعراض الآراء المختلفة والمدارس المتعددة في الأسلوبية، فذلك أمر تغطيه الدراسات الكثيرة في هذا العدد من «فصول». والذي يهمنا هنا هو أن نطرح السؤال نفسه على عبد القاهر. وعلينا أن نؤكد منذ البداية أن السؤال لم يكن بعيداً عن مجال اهتمام عبد القاهر. ولا نكون مبالغين إذا قلنا إن قضيته الأساسية في كتابيه المعروفين «أسرار

البلاغة» و«دلائل الاعجاز» هي التفرقة بين «مستويات الكلام»، تلك المستويات التي تبدأ من «الكلام العادي» وتنتهي إلى «الكلام المعجز» الذي يفوق طاقة البشر. ومن المستحيل في ذهن عبد القاهر أن تتم هذه التفرقة بين هذين الطرفين من «مستويات الكلام» دون الوقوف على «مستوى الكلام الأدبي» والتوقف الطويل أمام خصائصه. من أجل ذلك يتوقف عبد القاهر ليدافع عن «علم الشعر» دفاعاً نظن أنه الأول من نوعه في مواجهة تيار لا يستهان به في الثقافة العربية، يغض من قيمة الشعر، ويهون من شأن مبدعيه ونقاده على السواء.

والقضية في ذهن عبد القاهر هي قضية «اعجاز القرآن»، وهي قضية لا يقنع فيها عبد القاهر بآراء السابقين عليه، وهي آراء تراوحت بين رؤية الاعجاز في أمر خارج النص ذاته، ورؤيته في صدق اخباره عن الماضي أو الحاضر أو المستقبل، وتقدير الاعجاز في بعض خصائص القرآن الأسلوبية والبلاغية[9]. الاعجاز في رأي عبد القاهر كامن في النص ذاته، بل كامن في كل آية من آيات القرآن طالت أو قصرت. وهذا الاعجاز يمكن اكتشافه والوصول إليه في كل عصر، ولا تتوقف معرفته على العرب الذين كانوا معاصرين له. لذلك يقول عبد القاهر لمن يكتفي في معرفة الاعجاز بالإستناد إلى عجز معاصريه عن معارضته:

«خبِّرنا عما اتفق عليه المسلمون من اختصاص نبينا ﷺ بأن كانت معجزته باقية على وجه الدهر، أتعرف له معنى غير أنه لا يزال البرهان منه لائحاً معرضاً لكل من أراد العلم به، وطلب الوصول إليه، والحجة فيه وبه ظاهرة لمن أرادها، والعلم بها ممكناً لمن التمسه؟ فإذا كنت لا تشك في أن لا معنى لبقاء المعجزة بالقرآن إلا أن الوصف الذي له كان معجزاً قائم فيه أبداً، وأن الطريق إلى العلم به موجود، والوصول إليه ممكن، فانظر أي رجل تكون إذا أنت زهدت في أن تعرف

---

(9) انظر في هذا الخلاف: الزركشي: البرهان في علوم القرآن، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعرفة بيروت، الجزء الثاني، ص 90-107 وانظر أيضاً: السيوطي: الاتفاق في علوم القرآن، طبعة مصطفى البابي الحلبي، ط 2، 1951 الجزء الثاني، النوع الرابع والستون، 116-125.

حجة الله تعالى، وآثرت فيه الجهل على العلم، وعدم الاستبانة على وجودها»[10].

وما دام اعجاز القرآن وصفاً قائماً فيه أبداً، فإن الوصول إليه، والعلم به، يحتاج إلى «علم الشعر» ولا يستغنى عنه. ويكون هؤلاء الذين يغضون من قيمة الشعر في التراث الديني، ويهونون من شأن «علم الشعر» ـ يكون هؤلاء بمثابة من يصد عن سبيل الله، وبمثابة من يمنع الناس من حجة الله:

«وذلك أنا إذا كنا نعلم أن الجهة التي منها قامت الحجة بالقرآن وظهرت، وبانت وبهرت، هي أن كان على حد من الفصاحة تقصر عنه قوى البشر، ومنتهياً إلى غاية لا يطمح إليها بالفكر، وكان محالاً أن يعرف كونه كذلك إلا من عَرَف الشعر الذي هو ديوان العرب، وعنوان الأدب، والذي لا يشك أنه كان ميدان القوم إذا تجاروا في الفصاحة والبيان، وتنازعوا فيها قصب الرهان، ثم بحث عن العلل التي بها كان التباين في الفضل، وزاد فيها بعض الشعر على بعض ـ كان الصَّاد عن ذلك صاداًّ عن أن تعرف حجة الله تعالى، وكان مَثَلُهُ مثل من يتصدى للناس فيمنعهم عن أن يحفظوا كتاب الله تعالى ويقوموا به ويتلوه ويقرأوه... فمن حال بيننا وبين ماله كان حفظنا إياه، واجتهادنا في أن نؤديه ونرعاه، كان كمن رام أن ينسيناه جملة ويذهبه من قلوبنا دفعة، فسواء من منعك الشيء الذي تنتزع منه الشاهد والدليل، ومن منعك السبيل إلى انتزاع تلك الدلالة، والاطلاع على تلك الشهادة»[11].

يمكن أن نقول ـ نقداً لبعد القاهر ـ إنه يهون من قدر الشعر، وينزل به إلى أن يصبح مجرد دلالة وشاهد على اعجاز القرآن، كما يمكن أن نقول إن «علم الشعر» عنده مجرد علم «ثانوي» يخدم علماً آخر دينيا هو علم «اعجاز القرآن». لكن هذا النقد الذي يمكن أن نوجهه إلى الشيخ لا ينبغي أن يقلل في وعينا من قيمة المحاولة ذاتها، محاولة اقامة «علم للشعر» بصرف النظر عن «القصد» بالمعنى التاريخي. قد يقال إن هذا «القصد» التاريخي قد ترك على أفكار الشيخ

(10) دلائل الاعجاز/10.

(11) الدلائل/ 8-9.

ومفاهيمه بصمات واضحة لا نستطيع تجاهلها، وهذا أمر لا ننكره، ولكننا لا نتوقف أمامه طويلاً في قراءتنا الراهنة[12].

كانت هذه مقدمة طالت بعض الشيء لكي نقول إن عبد القاهر ـ على خلاف علماء الأسلوبية ـ طرح السؤال بطريقة أخرى ومن خلال مدخل مغاير. كان السؤال هو: ما الذي يميز كلاماً من كلام؟ وما الصفة الباهرة التي بدهت العرب في النص القرآني فأحسوا بالعجز ازاءه برغم فصاحتهم وقدرتهم البيانية؟ ويكاد عبد القاهر في اجابته عن مثل هذه الأسئلة يقترب ـ هونا ما ـ من الفكر الأسلوبي المعاصر، حين يرى أن «الشعر» ـ وكذلك «القرآن» ـ كلام ينتمي إلى اللغة، ولكنه كلام يتميز بخصائص ومعان تدخله في حدود «الفن». ولكن هذه الخصائص والمعاني «الفنية» خصائص ومعان يمكن الوصول إليها وتحديدها، ولا يصح أن يكتفى في وصفها بالعبارات الغامضة الفضفاضة، التي تملأ كتب النقد والبلاغة السابقة على عبد القاهر:

«لا يكفي في علم «الفصاحة» أن تنصب لها قياساً ما، وأن تصفها وصفاً مجملاً، وتقول فيها قولاً مرسلاً، بل لا تكون من معرفتها في شيء حتى تفصل القول وتحصل، وتضع اليد على الخصائص التي تعرض في نظم الكلم، وتعدها واحدة واحدة، وتسميها شيئاً شيئاً، وتكون معرفتك معرفة الصنع الحاذق الذي يعلم علم كل خيط من الأبريسم (الحرير) الذي في الديباج، وكل قطعة من القطع المنجورة في الباب المقطع، وكل آجرة من الآجر الذي في البناء البديع»[13].

وإذا كان عبد القاهر لا يكتفي بالأقوال المرسلة، ويحرص على التفصيل في معرفة الخصائص وتحديدها، فإنه ـ بالمثل ـ ينفر مما شاع عند أسلافه من الوقوف في منطقة «اللاتعليل» ومن اكتفائهم بالقول إن هذه الخصائص لا تحيط بها

---

(12) انظر دارستنا: الأساس الديني لمبحث المجاز في البلاغة العربية، ضمن الكتاب التذكاري للمرحوم عبد العزيز الأهواني «دراسات في الفن والفلسفة والفكر القومي» مطبوعات دار القاهرة، ط1، 1983 ص 257-279 ـ وهي المقالة السابقة في هذا الكتاب الذي بين يديك.

(13) دلائل الاعجاز /37.

الصفة، ولا تدركها العبارة، ذلك أنه:

«لا بد لكل كلام تستحسنه، ولفظ تستجيده، من أن يكون لاستحسانك ذلك جهة معلومة وعلة معقولة، وأن يكون لنا إلى العبارة عن ذلك سبيل، وعلى صحة ما ادعيناه دليل»[14].

ومن أجل تحديد الخصائص الفارقة بين «الشعر» و «الكلام العادي» يبدأ عبد القاهر بالصفات المشتركة، فكلاهما ينتمي إلى مجال اللغة. وليست اللغة إلا مجموعة من القوانين الوضعية، سواء على مستوى المفردات (الألفاظ) أو على مستوى التركيب (الجملة). وليست الألفاظ ـ فيما يرى عبد القاهر ـ إلا دوال على المعاني الجزئية المفردة، لا تكتسب دلالتها الكاملة، ومن ثم لا تكتسب فصاحتها أو بلاغتها، إلا إذا دخلت في علاقات تركيبية مع غيرها من الألفاظ:

«وليت شعري هل كانت الألفاظ إلا من أجل المعاني؟ وهل هي إلا خدم لها ومصرّفة على حكمها؟ أو ليست هي سمات لها، وأوضاعاً وضعت لتدل عليها»[15].

«إن الألفاظ أدلة على المعاني، وليس للدليل إلا أن يعلمك الشيء على ما يكون عليه؛ فأما أن يصير الشيء بالدليل على صفة لم يكن عليها فمما لا يقوم في عقل، ولا يتصور في وهم»[16].

«الألفاظ لا تراد لأنفسها، وإنما تراد لتجعل أدلة على المعاني؛ فإذا عدمت الذي له تراد، أو اختل أمرها فيه، لم يُعتد بالأوصاف التي تكون في أنفسها عليها، وكانت السهولة فيها وغير السهولة فيها واحداً»[17].

وهكذا يخرج عبد القاهر الألفاظ المفردة من أن تستحق في ذاتها أي وصف يُضْفَى عليها وهي خارج تركيب بعينه. ومن هذا المنطلق يدفع بعض ما شاع عند بعض النقاد من استحسان الشعر للفظه، أو بالأحرى يعيد تفسير هذه الأقوال في

---

(14) المرجع السابق / 41.

(15) المرجع السابق / 417.

(16) المرجع السابق / 483.

(17) المرجع السابق / 522.

ضوء نظريته:

«فإذا رأيت البصير بجواهر الكلام يستحسن شعراً، أو يستجيد نثراً، ثم يجعل الثناء عليه من حيث اللفظ فيقول: حلو رشيق، وحسن أنيق، وعذب سائغ، وخلوب رائع، فاعلم أنه ليس ينبئك عن أحوال ترجع إلى أجراس الحروف وإلى ظاهر الوضع اللغوي، بل إلى أمر يقع من المرء في فؤاده، وفضل يقتدحه العقل من زناده»[18].

وإذا كانت الألفاظ في اللغة مجرد دوال وضعية اصطلاحية اتفاقية، أليست قوانين النحو التي تدخل الألفاظ على أساسها في علاقات، هي بدورها قوانين لا يملك المتكلم إزاءها إلا الخضوع؟ وإذا كانت الاجابة بالايجاب، فما دور المتكلم؟ وما مدى الحرية المتاحة له في صنع الكلام؟ إن قوانين النحو التي يحددها عبد القاهر في خطبة «دلائل الاعجاز» قوانين عامة تتحدد على أساسها العلاقات الممكنة والمحتملة بين الدوال اللغوية (الألفاظ)، سواء كانت هذه الدوال أسماء أو أفعالاً أو حروفاً. لكن هذه القوانين العامة لا تحصر العلاقات الفعلية التي يمكن أن يقيمها المتكلم بين ألفاظ اللغة التي لا حصر لها. ويمكن لنا القول بطريقة معاصرة إن عبد القاهر كان على وعي تام بالفارق بين «اللغة» و «الكلام» ذلك الفارق الذي أرسى دعائمه العالم السويسري فرديناند دي سوسير، وطوره تشومسكي في تفرقته بين «الكفاءة» و «الأداء». إن قوانين النحو ومعاني الألفاظ تمثل عند عبد القاهر «النظام» اللغوي القارّ في وعي الجماعة، الذي تقوم اللغة على أساسه بوظيفتها الاتصالية: أما الكلام فهو التحقق الفعلي لهذه القوانين في حدث كلامي بعينه:

«ومختصر الأمر أنه لا يكون كلاماً من جزء واحد، وأنه لا بد من مسند ومسند إليه؛ وكذلك السبيل في كل حرف رأيته يدخل على جملة «كأن» وأخواتها؛ ألا ترى أنك إذا قلت: «كأن» يقتضي مشبهاً ومشبهاً به، كقولك: «كأن زيداً

---

(18) أسرار البلاغة، شرح وتعليق: محمد عبد المنعم خفاجي، مكتبة القاهرة، ط 1، 1973، جـ 1، ص: 97.

الأسد»؟ وكذلك لو قلت «لو» و «لولا» وجدتهما يقتضيان جملتين تكون الثانية جواباً للأولى»[19].

من هذه التفرقة بين اللغة والكلام ـ وهي تفرقة ضمنية في فكر عبد القاهر ـ يتحرك عبد القاهر ليصوغ مفهوم «النظم» الذي يميز على أساسه بين كلام وكلام، لا من حيث الصحة اللغوية أو النحوية، بل من حيث «الفنية» أو «الأدبية»، إذا جاز لنا استخدام مثل هذه المصطلحات. إذا كانت قوانين اللغة على مستوى الألفاظ أو التركيب (قوانين النحو) هي القوانين الفاعلة في كل مستويات الكلام، فإن الكلام الأدبي ـ دون غيره ـ هو الذي ينسب إلى قائله، ويعبر عن فاعليته العقلية. وهنا فقط ـ أي على مستوى النظم ـ تتحقق للمتكلم أقصى درجات الحرية الممكنة داخل قوانين اللغة: فليس النظم فيما يقوله عبد القاهر:

«إلا أن تضع كلامك الوضع الذي يقتضيه «علم النحو»، وتعمل على قوانينه وأصوله، وتعرف مناهجه التي نُهجت فلا تزيغ عنها، وتحفظ الرسوم التي رسمت لك، فلا تُخِل منها بشيء» [20].

وقد يبدو من هذا النص أن «علم النحو» يتطابق مع «النظم»؛ ويبدو هذا التطابق واضحاً من أسلوب القصر الذي يستخدمه عبد القاهر في قوله «ليس النظم إلا. . .». ولكن علينا أن نكون على بصيرة بتفرقة عبد القاهر الضمنية بين «أصول النحو» التي هي قوانين التركيب التي يحصرها في مدخل «دلائل الاعجاز»، و «علم النحو» الذي يحاول عبد القاهر أن يرسي قواعده، والذي يقوم كتاب «الدلائل» كله على تفصيله. تنتمي «أصول النحو» إلى مجال قوانين اللغة؛ أما «علم النحو» أو «النظم» فهو الذي يحصر الخصائص «الفنية» أو «الأدبية» في الكلام، شعراً كان أو نثراً. والدليل على ما نذهب إليه من تفرقة بين «أصول النحو» و «علم النحو» أن عبد القاهر في حديثه عن «الأصول» يتحدث عن قوانين مجملة، وفي حديثه في النص السابق عن «علم النحو» الذي يجعل النظم مقصوراً على اتباع قوانينه، يقول:

---

(19) دلائل الاعجاز/ 7.

(20) المرجع السابق / 81.

«وذلك أنا لا نعلم شيئاً يبتغيه الناظم بنظمه غير أن ينظر في وجوه كل باب وفروقه، فينظر في «الخبر» إلى الوجوه التي تراها في قولك «زيد منطلق»، و«زيد ينطلق»، و«ينطلق زيد»، و«منطلق زيد» و«زيد المنطلق»، و«المنطلق زيد»، و«زيد هو المنطلق»، و«زيد هو منطلق»، وفي «الشرط والجزاء» إلى الوجوه التي تراها في قولك: «إن تخرج أخرج»، و«إن خرجت خرجت»، و«إن تخرج فأنا خارج»، و«أنا خارج إن خرجت»، و«أنا إن خرجت خارج».

وفي «الحال» إلى الوجوه التي تراها في قولك: «جاءني زيد مسرعاً»، و«جاءني يسرع»، و«جاءني وهو مسرع أو وهو يسرع»، و«جاءني قد أسرع»، و«جاءني وقد أسرع»، فيعرف لكل من ذلك موضعه، ويجيء به حيث ينبغي له.

وينظر في «الحروف» التي تشترك في معنى، ثم ينفرد كل واحد منها بخصوصية في ذلك المعنى، فيضع كلاً من ذلك في خاص معناه، نحو أن تقول بـ «ما» في نفي الحال، وبـ «لا» إذا أريد نفي الاستقبال، وبـ «إن» فيما يترجح بين أن يكون وأن لا يكون، وبـ «إذا» فيما علم أنه كائن.

«وينظر في «الجمل» التي تُسرَد، فيعرف موضع الفصل فيها من موضع الوصل، ثم يعرف فيما حقه الوصل موضع «الواو» من موضع «الفاء»، وموضع «الفاء» من موضع «ثم»، وموضع «أو» من موضع «أم» وموضع «لكن» من موضع «بل».

«ويتصرف في التعريف والتنكير، والتقديم والتأخير، في الكلام كله، وفي الحذف والتكرار، والاضمار والاظهار، فيصيب بكل من ذلك مكانه، ويستعمله على الصحة، وعلى ما ينبغي له[21]».

وليست هذه الأمثلة التي يعطيها عبد القاهر «للنظم» أو «لعلم النحو» إلا أمثلة دالة على فروق في التراكيب، أو لنقل أمثلة دالة على فروق في الأساليب. وهذه الأمثلة الهامة سيخصص عبد القاهر لكل مجموعة منها فصلاً في كتاب «الدلائل»؛ الأمر الذي يؤكد ما ذهب إليه بعض الباحثين ـ ونحن نتفق معه ـ من أن عبد القاهر

---

(21) المرجع السابق / 81-82.

يحاول في «دلائل الاعجاز» أن يقيم رابطة بين دراسة الأدب والمسائل النحوية المتعلقة بنظام الكلمات أو تركيب العبارات»[22].

لعل في هذا التماثل بين «علم النحو» و«النظم» في فكر عبد القاهر ما يسمح لنا أن نقول إن مفهوم «النظم» عند عبد القاهر يقترب إلى حد كبير من مفهوم «الأسلوب»، ويصبح «النظم» الذي يضع «علم النحو» قواعده، هو علم «دراسة الأدب»، أو «علم الشعر». ويمكن لنا أن نقول إن «علم الشعر» عند عبد القاهر يقوم على اساس لغوي مكين، نجلي جوانبه في الفقرة التالية.

- النظم والأسلوب

حين يقرن عبد القاهر بين «النظم» و«علم النحو» ويوحِّد بينهما احياناً، فإن ما يقصده بعلم النحو - كما أشرنا من قبل - ليس هو «القوانين النحوية المعيارية» التي تحدد حدود الصواب وحدود الخطأ في الكلام. والنص السابق الذي استشهدنا به يتحدث عن «علم النحو» على أساس أنه الفروق بين أساليب مختلفة في «الكلام»، تبدو من منظور «النحو المعياري» أساليب متساوية. ولكن هذه الفروق بين التقديم والتأخير، وبين الاخبار بالوصف والاخبار بالفعل، وغيرها من الفروق التي حددها عبد القاهر، هي فروق في الدلالة، تحوّل الكلام من مستوى إلى مستوى آخر. هذه الفروق هي مدار المعنى والدلالة؛ وهي فروق «شخصية» إذا صح لنا أن نقول ذلك؛ وهي خصائص «فردية» تحدد مستويات الكلام «الأدبي»، وتفرِّق بين كلام وكلام. ولسنا في هذا نضفي على فكر عبد القاهر من عندنا مفاهيم، أو نضفي عليه تصورات. وعبد القاهر يستخدم كلمة «الأسلوب» للدلالة على هذه التفرقة بين «نظم» و«نظم». يقول:

واعلم أن «الاحتذاء» عند الشعراء وأهل العلم بالشعر وتقديره وتمييزه، أن يبتدىء الشاعر في معنى له وغرض أسلوباً - و«الأسلوب» الضرب من النظم والطريقة فيه - فيعمد شاعر آخر إلى ذلك «الأسلوب» فيجيء به شعره. . وذلك مثل

---

(22) مصطفى ناصف: المرجع السابق/ 35.

أن الفرزدق قال:

أتـرجـو ربـيـع أن يـجـيء صـغـارهـا
بـخـيـر وقـد أعـيـا ربـيـعـاً كـبـارُهـا

واحتذاه «البعيث» فقال:

اتـرجـو كـليـب أن يـجـيء حـديـثـهـا
بـخـيـر وقـد أعـيـا كـليـبـاً قـديـمـهـا[23]

وواضح من نص عبد القاهر أن هناك فارقاً يدركه بين «المعنى» أو «الغرض» و«الأسلوب» الذي يستخدم في الدلالة على ذلك «المعنى» أو «الغرض»، فالأسلوب هو طريقة من «النظم» وضرب فيه. وواضح من استشهاده على «الاحتذاء» في الأسلوب أنه يقصد به الطريقة الخاصة في التعبير. وليس ثمة فارقَ بين بيتي الفرزدق والبعيث سوى أن الأخير قد استبدل كلمات بكلمات، فاستبدل في الشطر الأول «كليباً» بـ«ربيع»، و«حديثها» بـ«صغارها»، واستبدل في الشطر الثاني كلمة «قديمها» بكلمة «كبارها». وهذا الاستبدال ـ وإن كان ينقل المعنى من هجاء «ربيع» إلى هجاء «كليب» ـ لا يؤثر كثيراً في «الأسلوب»، فيظل الأسلوبان ـ من حيث الشكل ـ طريقة واحدة، ونظما واحداً.

وليس صحيحاً ما يذهب إليه بعض الدارسين من أن عبد القاهر قد أهمل في الأسلوب جوانب تتجاوز مستوى التركيب النحوي، فقد توقف أمام ظاهرة «السجع» ـ وهي ظاهرة صوتية ـ توقفاً طويلاً في «أسرار البلاغة»، لينفي عنها ما شاع في الفكر النقدي السابق عليه من أنها مجرد حلية خارجية تضاف إلى «الكلام» ولا تؤثر في دلالته[24] . ثم هو يتوقف أمام الظاهرة نفسها في «دلائل الاعجاز» ليؤكد علاقتها بالأسلوب، وذلك وهو في معرض الرد على من يقولون إن «البلاغة» و«الفصاحة» تكون من تلاؤم الحروف والظواهر الصوتية وحدها، دون الدلالة والمعنى. يقول الشيخ:

---

(23) دلائل الاعجاز/ 468.

(24) انظر: أسرار البلاغة: 1/99-111.

«فصعوبة ما صعب من السجع هو صعوبة عرضت في المعاني من أجل الألفاظ. وذاك أنه صَعُب عليك أن توفق بين معاني تلك الألفاظ المسجعة، وبين معاني الفصول التي جعلت أردافاً (نهايات) لها، فلم تستطع ذلك إلا بعد أن عدلت عن أسلوب إلى أسلوب، أو دخلت في ضرب من المجاز، أو أخذت في نوع من الاتساع، وبعد أن تلطفت على الجملة ضرباً من التلطف»[25].

إن هذه الفروق بين طريقة في «النظم» وأخرى ـ تلك الفروق التي يطلق عليها عبد القاهر اسم «الأسلوب» ـ هي فروق تحدث بالمتكلم لا باللغة، سواء بألفاظها الوضعية أو قوانينها النحوية المعيارية. إن تفرقة عبد القاهر بين دور المتكلم في «النظم» أو في «الأسلوب»، ودور «اللغة»، تفرقة مهمة، تشغل حيزاً عظيماً من كتابيه. ونحن نعلم أن هذه التفرقة لم تكن نابعة في فكر عبد القاهر من توجه نقدي يدرك دور المبدع في تشكيل النص بالمعنى النقدي الحديث، ولو قلنا عكس ذلك لوقعنا في «التحيز» الرخيص المبتذل، فعبد القاهر كان حريصاً على هذه التفرقة بين دور «المتكلم» و دور «اللغة»، وحرصه هذا راجع إلى أن مدخله الأساسي لعلم الشعر ـ كما أشرنا من قبل ـ كان البحث عن «دلائل الاعجاز» القرآني.

لقد كان البحث في «الاعجاز» قبل عبد القاهر يوشك أن يدخل في إشكالية يصعب حلها، إشكالية تتمثل في وصف القرآن لذاته بأنه «بلسان عربي مبين»، وهو وصف جعل علماء اللغة والمفسرين يتخذون «الشعر» شاهداً على صحة العبارة القرآنية، أو بالأحرى شاهداً على «عربيتها»، وذلك في وجه «الهجوم الشعوبي» على لغة القرآن وعلى أسلوبه، وكان هذا هو وجه الاشكالية الأول. ويتمثل وجهها الثاني في إيمان المسلمين بأن القرآن «نص معجز»، لا يقارن من حيث مستواه بأي نص آخر، شعرياً كان أو نثرياً. وبين طرفي هذه الاشكالية يمكن تصنيف الآراء المختلفة التي قيلت في تفسير الاعجاز، وهذا موضوع درس آخر على أي حال.

---

(25) دلائل الاعجاز: 61-62.

في قلب هذه الاشكالية تأتي تفرقة عبد القاهر بين «الأساليب»، و«نظم»، و«نظم»، فيكون القرآن معجزاً بنظمه، وإن جاء بلسان العرب، وعلى مواضعاتهم اللغوية، ووفق قواعد لغتهم النحوية. ولا بد والحال هذه من أن يكون «نظم القرآن» مفارقاً لنظم غيره من النصوص، ومن ثم «معجزاً» لأن المتكلم بالقرآن ـ الله سبحانه وتعالى ـ لا يقارن في علمه بسواه من المتكلمين. ولذلك ايضاً يقرن عبد القاهر دائماً بين القدرة على النظم و«الفكر» أو «الروية» أو «لطائف العقل» أو «المعاني النفسية». ويكون من قبيل النقد المبتذل أن ننعي على عبد القاهر ـ كما فعل بعض الباحثين ـ هذا الربط بين «النظم» والقدرة «العقلية» للمتكلم. لقد كان للشيخ ـ كما قلنا ـ مدخله الخاص لدراسة «علم الشعر» ولتحديد الخصائص الفارقة بين «الكلام الشعري» و«الكلام العادي». ولا تثريب على الشيخ في مدخله، ولا تثريب علينا ـ بعد أن نعي منطق الشيخ الداخلي ـ أن نتجاوزه الى «مغزى» نتائجه التي تعنينا في هذه القراءة.

ـ الأسلوب ودور المتكلم:

إن دور اللغة في «الأسلوب» مقصور ـ كما أشرنا من قبل ـ على تحديد معاني الألفاظ المفردة، أو لنقل على وضع العلامات، وعلى تحديد «القوانين النحوية» العامة التي تجعل الكلام ممكناً. داخل هذه القوانين والمواضعات ثمة قدر هائل من الحرية متاح للمتكلم في اختيار الصيغ والأساليب المعبرة عن «الغرض» أو «المعنى»:

«إن الفصاحة فيما نحن فيه، عبارة عن مزية هي بالمتكلم دون واضع اللغة. وإذا كان كذلك فينبغي لنا أنْ ننظر إلى المتكلم، هل يستطيع أن يزيد من عند نفسه في اللفظ شيئاً ليس هو له في اللغة، حتى يجعل ذلك من صنيعه مزية يعبر عنها بالفصاحة؟ وإذا نظرنا وجدناه لا يستطيع أن يصنع باللفظ شيئاً أصلاً، ولا أن يحدث فيه وضعاً. كيف وهو إن فعل ذلك أفسد على نفسه، وأبطل أن يكون متكلماً، لأنه لا يكون متكلماً حتى يستعمل أوضاع اللغة على ما وضعت عليه»[26].

(26) المرجع السابق / 401-402.

وحين ينتقل عبد القاهر لتحديد علاقة المتكلم بقوانين النحو «المعيارية» يصر أيضاً على أن هذه القوانين - وحدها - لا تؤدي إلى تفاصيل في مستويات الكلام، ولا تحدث عنها مزية أو تفاوت. إنها قوانين تحدد معايير الخطأ والصواب، وليست هي القوانين التي تحدد «الفصاحة» و«البلاغة» بالمعنى الذي يقصده عبد القاهر ويحصره في «النظم».

«ثم إنا نعلم أن المزية المطلوبة في هذا الباب، مزية في طريقة الفكر والنظر من غير شبهة. ومحال أن يكون اللفظ له صفة تستنبط بالفكر، ويستعان عليها بالروية، اللهم إلا أن تريد تأليف النغم، وليس هذا مما نحن فيه بسبيل. ومن هنا لم يجُز، إذا عدت الوجوه التي تظهر بها المزية، أن يعد فيها الاعراب، وذلك أن العلم بالاعراب مشترك بين العرب كلهم، وليس هو مما يستنبط بالفكر، ويستعان عليه بالروية، فليس أحدهم - بأن إعراب الفاعل الرفع، أو المفعول النصب، والمضاف إليه الجر - بأعلم من غيره، ولا ذاك مما يحتاجون فيه إلى حدة ذهن، وقوة خاطر»[27].

«إن كلامنا في فصاحة تجب للفظ، لا من اجل شيء يدخل في النطق، ولكن من أجل لطائف تدرك بالفهم، وأنا نعتبر في شأننا هذا فضيلة تجب لأحد الكلامين على الآخر، من بعد أن يكونا قد برئا من اللحن، وسلما في ألفاظهما من الخطأ»[28].

«واعلم أنا إذا أضفنا الشعر - أو غير الشعر من ضروب الكلام - إلى قائله، لم تكن اضافتنا له من حيث هو كلم وأوضاع لغة، ولكن من حيث توخى فيها «النظم» الذي بينا أنه عبارة عن توخي معاني النحو في معاني الكلم»[29].

إن علاقة الشاعر - أو المتكلم - بالألفاظ المفردة، التي هي أوضاع اللغة كما يقول عبد القاهر، أشبه بعلاقة «الصانع» بمادته الخام، فالمادة الخام في أي

---

(27) المرجع السابق: 395.

(28) المرجع السابق: 399.

(29) المرجع السابق: 362.

صناعة مادة لم يصنعها الصانع، ولكنها مادة يعيد تشكيلها وفق تصور خاص وتصميم بعينه. والمقارنة التي يعقدها عبد القاهر بين «النظم» واعادة تشكيل المادة الخام في الصناعات المختلفة لا ينبغي أن تشوش علينا فهم تصور عبد القاهر، فنسارع إلى القول بأنه ينظر إلى الشعر بوصفه صناعة مثل سائر الصناعات، ذلك أن عبد القاهر يستخدم عبارات مجازية، وتمثيلات شائعة ومستقرة في التراث السابق عليه، ولكنه يعي وعياً حاداً ـ كما سنشير من بعد ـ الفارق بين تشكيل المادة الخام في الصناعات المختلفة، و«نظم» المعنى في الشعر. إن المقارنة عند عبد القاهر تستهدف التوضيح والكشف، ولا يراد معناها الحرفي القائم على التطابق والمماثلة.

وليس ما يقوله عبد القاهر هنا ببعيد عن التصور المعاصر لعلاقة الشاعر باللغة، تلك العلاقة التي نفهمها على أنها نوع من المعاناة والمكابدة، إذا كنا نتحدث عن شاعر حقيقي لا مجرد ناظم. إن علاقة الشاعر بألفاظ اللغة ومواضعاتها ـ فيما يرى عبد القاهر ـ أشبه بعلاقة الصانع بمادته الخام، إنه لا يصنع المادة ولكنه يعيد تشكيلها، وكذلك الشاعر، ليس هو الذي يبدأ المواضعة على الألفاظ ويحدد دلالتها، ولكنه يعيد تشكيلها في علاقات جديدة لتنتج شكلاً يؤثر بدوره على دلالتها، ومن ثم يمنحها فصاحتها وبلاغتها:

«وإذا كان الأمر كذلك، فينبغي لنا أن ننظر في الجهة التي يختص منها الشعر بقائله. وإذا نظرنا وجدناه يختص به من جهة توخيه في معاني الكلم التي ألفه منها، ما توخاه من معاني النحو، ورأينا أنفس الكلم بمعزل عن الاختصاص، ورأينا حالها معه حال الأبريسم مع الذي ينسج منه الديباج، وحال الفضة والذهب مع من يصوغ منهما الحلى، فكما لا يشتبه الأمر في أن الديباج لا يختص بناسجه من حيث الأبريسم، والحلى بصائغها من حيث الفضة والذهب، ولكن من جهة العمل والصنعة، كذلك ينبغي أن لا يشتبه أن الشعر لا يختص بقائله من جهة أنفس الكلم وأوضاع اللغة»[30].

إن كل ما يفعله الشاعر ـ أو المتكلم ـ في ألفاظ اللغة، هو أن يقيم بينها

---

(30) المرجع السابق.

علاقات يتوخى فيها معاني النحو. وليست معاني النحو التي يتحدث عنها عبد القاهر هي «القوانين المعيارية» التي يتحتم أن تتحقق في أي كلام لكي يكون كلاماً، ولكنها المعاني التي تحدث الفروق بين أسلوب وأسلوب، وبين نظم ونظم. إن قوانين النحو المعيارية هي بدورها قوانين وضعية لا تفرق بين كلام وكلام، شأنها شأن دلالات الألفاظ المفردة. وليست المزيّة التي تحدث في الكلام ـ فيما يرى عبد القاهر ـ بمجرد علم المتكلم بتلك الفروق التي تحدثها المعاني النحوية؛ العلم وحده لا يكفي، ولا بد من القدرة التي تمكن المتكلم أو الشاعر من استخدام هذا العلم وتوظيفه توظيفاً مؤثراً دالًا. إن معاناة الشعر أو مكابدته اللغة لا تقتصر في تصور عبد القاهر على الألفاظ، ولكنها تمتد إلى الدلالات النحوية التي يطلق عليها عبد القاهر «معاني النحو»:

«وغلطُ الناس في هذا الباب كثير. فمن ذلك أنك تجد كثيراً ممن يتكلم في شأن البلاغة إذا ذكر أن للعرب الفضل والمزية في حسن النظم والتأليف، وأن لها في ذلك شأوا لا يبلغه الدخلاء والمولدون، جعل يعلل ذلك بأن يقول: «لا غرو، فإن اللغة لها بالطبع ولنا بالتكلف، ولن يبلغ الدخيل في اللغات والألسنة مبلغ من نشأ عليها، وبديء من أول خلقه بها»، وأشباه ذلك مما يوهم أن المزية أتتها من جانب العلم باللغة. وهو خطأ عظيم وغلط منكر، يفضي بقائله إلى رفع الاعجاز من حيث لا يعلم. وذلك أنه لا يثبت إعجاز حتى تثبت مزايا تفوق علوم البشر، وتقصر قوى نظرهم عنها ومعلومات ليست في مُنن افكارهم وخواطرهم أن تفضي بهم إليها، وأن تطلعهم عليها، وذلك محال فيما كان علماً باللغة لأنه يؤدي إلى أن يحدث في دلائل اللغة ما لم يتواضع عليه أهل اللغة؛ وذلك ما لا يخفى امتناعه على عاقل.

«واعلم أنا لم نوجب المزية من اجل العلم بأنفس الفروق والوجوه فنستند إلى اللغة، ولكنا أوجبناها للعلم بمواضعها، وما ينبغي أن يصنع فيها؛ فليس الفضل للعلم بأن «الواو» للجمع، و«الفاء» للتعقيب بغير تراخ، و«ثم» له بشرط التراخي، و«إن» لكذا و«إذا» لكذا، ولكن لأن يتأتى لك إذا نظمت شعراً وألفت رسالة أن تحسن التخير، وأن تعرف لكل من ذلك موضعه.

«وأمر آخر إذا تأمله الانسان أنِف من حكاية هذا القول فضلاً عن اعتقاده، وهو أن المزية لو كانت تجب من أجل اللغة والعلم بأوضاعها وما أراده الواضع فيها، لكان ينبغي أن لا تجب إلا بمثل هذه الفروق بين «الفاء» و«ثم» و«إنْ» و«إذا» وما أشبه ذلك مما يُعبِّر عنه وضع لغوي، فكانت لا تجب بالفصل وترك العطف، وبالحذف والتكرار، والتقديم والتأخير، وسائر ما هو هيئة يحدثها لك التأليف، ويقتضيها الغرض الذي تؤم، والمعنى الذي تقصد، وكان ينبغي أن لا تجب المزية بما يبتدئه الشاعر والخطيب في كلامه من استعارة اللفظ للشيء لم يستعر له، وأن لا تكون الفضيلة إلا في استعارة قد تعورفت في كلام العرب. وكفى بذلك جهلاً»[31].

في هذا النص الطويل يكاد عبد القاهر ـ أولاً ـ أن ينفي أي علاقة بين «الطبع» اللغوي والقدرة على النظم، ويرد القدرة على النظم إلى مقدرة المتكلم «العقلية»، التي يربطها بالعلم بالمعنى العام، ولا يقصره على مجرد العلم باللغة وبمواضعاتها. وهذا الربط ـ كما سلفت الإشارة ـ مهم جداً بالنسبة لعبد القاهر؛ لأنه هو الذي يحدد له الفارق بين مستوى كلام ومستوى كلام آخر، ويجعله ـ من ثم ـ قادراً على تفسير «الإعجاز»، وذلك على أساس مفارقة القائل للقرآن ـ الله عز وجل ـ لغيره من القائلين. إن مفارقة القرآن لغيره من النصوص ـ أو بالأحرى إعجازه ـ لا يرتد إلى مواضعات اللغة، سواء في مستواها اللفظي أو مستواها التركيبي، بل يرتد ـ إلى جانب ذلك ـ إلى المقدرة الخاصة للمتكلم على صياغة اللغة وإعادة تشكيلها. إنه يرتد ـ بعبارة أخرى ـ إلى «النظم». وهذا النظم نفسه هو الذي يفرق بين شعر وشعر، وبين كلام وكلام.

وفي هذا النص أيضاً يؤكد عبد القاهر أن مهارة المتكلم إنما تتمثل في قدرته على التخير بين ممكنات مختلفة، تطرحها اللغة في «معاني النحو»، كما تطرحها في دلالات الألفاظ. من هذا المنطلق يمكن لعبد القاهر أن يطلق مجازاً يشبه المجاز السابق الذي يقارن فيه بين الألفاظ وخيوط الإبريسم، وبين الألفاظ والذهب والفضة، من حيث علاقة الشاعر بالأولى، وعلاقة الصانع بالثانية ـ يمكن

---

(31) المرجع السابق: 249-250.

لعبد القاهر أن يقيم مجازاً شبيهاً ليعبِّر به عن علاقة الشاعر أو المتكلم بمعاني النحو، فيرى:

«وإذ قد عرفت أن مدار أمر «النظم» على معاني النحو، وعلى الوجوه والفروق التي من شأنها أن تكون فيه، فاعلم أن الفروق والوجوه كثيرة ليس لها غاية تقف عندها، ونهاية لا نجد لها ازدياداً بعدها، ثم اعلم أن ليست المزية بواجبه لها في أنفسها، ومن حيث هي على الاطلاق، ولكن تعرض بسبب المعاني والأغراض التي يوضع لها الكلام، ثم بحسب موقع بعضها من بعض، واستعمال بعضها مع بعض. وإنما سبيل هذه المعاني سبيل الأصباغ التي تعمل فيها الصور والنقوش؛ فكما أنك ترى الرجل قد تهدى في الأصباغ التي عمل منها الصورة والنقش في ثوبه الذي نسج، إلى ضرب من التخير والتدبُّر في أنفس الأصباغ وفي مواقعها ومقاديرها وكيفية مزجه لها وترتيبه إياها، إلى ما لم يهتد إليه صاحبه، فجاء نقشه من أجل ذلك أغرب، كذلك حال الشاعر والشاعر في توخيهما معاني النحو ووجوهه التي علمت أنها محصول النظم»[32].

إذا جمعنا بين القياس الذي يعقده عبد القاهر في هذا النص بين «الأصباغ» ومعاني النحو من جهة، والقياس الذي يقيمه في النص السابق بين المادة الخام وألفاظ اللغة من جهة أخرى، أمكننا أن نخرج بتصور صحيح لمفهوم النظم عند عبد القاهر، ولدور المتكلم في تحقيقه. ألفاظ اللغة تشبه المادة الخام التي يصنع منها المتكلم أسلوبه طبقاً لقوانين النحو «المعيارية». ومعاني النحو ـ التي هي الفروق الدقيقة داخل قوانين النحو ـ تشبه الأصباغ التي تعمل بها الصور؛ فإذا طبقنا هذا القياس على صناعة النسيج، فإن الألفاظ هي الخيوط التي تتألف وفق قواعد خاصة لتصنع ثوباً، وقوانين النحو هي الأصباغ التي تفرق بين ثوب وثوب.

ولكي لا نقع مرة اخرى في المعنى الحرفي للقياس الذي يقيمه عبد القاهر، ونتهمه بإهدار قيمة الشعر، وبالتهوين من شأنه علينا أن نقرأ قوله:

«وإنا لنراهم يقيسون الكلام في معنى المعارضة على الأعمال الصناعية،

(32) المرجع السابق: 87-88.

كنسيج الديباج، وصوغ الشُّنُف والسوار، وأنواع ما يصاغ، وكل ما هو صنعة وعمل يد، بعد أن يبلغ مبلغاً يقع التفاضل فيه، ثم يعظم حتى يزيد فيه الصانع على الصانع زيادة يكون له بها صيت ويدخل في حد ما يعجز عنه الأكثرون.

«وهذا القياس، وإن كان قياساً ظاهراً معلوماً، وكالشيء المركوز في الطباع، حتى ترى العامة فيه كالخاصة، فإن فيه أمراً يجب العلم به: وهو أنه يُتصور أن يبدأ هذا فيعمل ديباجاً ويبدع في نقشه وتصويره، فيجيء آخر ويعمل ديباجاً آخر مثله في نقشه وهيئته، وجملته وصفته، حتى لا يفصل الرائي بينهما، ولا يقع لمن لم يعرف القصة ولم يخبر الحال إلا أنهما صنعة رجل واحد، وخارجان من تحت يد واحدة. وهكذا الحكم في سائر المصنوعات، كالسوار يصوغه هذا ويجيء ذاك فيعمل سواراً مثله، ويؤدي صفته كما هي، حتى لا يغادر منه شيئاً البتـة.

«وليس يُتصوّر مثل ذلك في الكلام: لأنه لا سبيل إلى أن تجيء إلى معنى بيت شعر، أو فصل من النثر، فتؤديه بعينه وعلى خاصيته وصفته بعبارة أخرى، حتى يكون المفهوم من هذه هو المفهوم من تلك، لا يخالفه في صفة ولا وجه ولا أمر من الأمور. ولا يغرنك قول الناس: «قد أتى بالمعنى بعينه، وأخذ معنى كلامه فأدّاه على وجهه؛ فإنه تسامح منهم، والمراد أنه أدى الغرض، فأما أن يؤدي المعنى بعينه على الوجه الذي يكون عليه في كلام الأول، حتى لا تعقل ههنا إلا ما عقلته هناك، وحتى يكون حالهما في نفسك حال الصورتين المشتبهتين في عينك كالسوارين والشنفين، ففي غاية الإستحالة، وظن يفضي بصاحبه إلى جهالة عظيمة»[33]..

(33) السابق: 260-261 وانظر أسرار البلاغة، حيث يقول: «وأما الاتفاق في عموم الغرض، فما لا يكون الاشتراك فيه داخلاً في الأخذ والسرقة، والاستمداد والاستعانة، لا ترى من به حس يدعي ذلك ويأبى الحكم بأنه لا يدخل في باب الأخذ، وإنما يقع الغلط من بعض من لا يحسن التحصيل، ولا ينعم التأمل فيما يؤدي إلى ذلك، حتى يُدعى عليه في المحاجة أنه قد دخل في حُكم من يجعل أحد الشاعرين عيالاً على الآخر في تصور معنى الشجاعة، وأنها مما يمدح به، وأن الجهل مما يُذم به فأما أن يقوله صريحاً ويرتكبه قصداً، فلا، جـ 2 ص 200.

ليس أكثر من هذا البيان دلالة على نفي مفهوم «الصنعة» عن تصور عبد القاهر للنظم. وليس أكثر منه دلالة على إدراك عبد القاهر لفاعلية دور المتكلم والشاعر في صنع «الأسلوب»، أو بالأحرى في تشكيله. إن الأسلوب - بهذا الفهم العميق - غير قابل للتقليد، وإنما هو فقط قابل للاحتذاء، كما أشرنا من قبل. ليس الكلام من قبيل الصناعات التي يصح فيها التقليد إلا على سبيل الحكاية أو «الرواية»: نعني رواية قصيدة لشاعر بعينه: وفي هذه الحالة فإن القصيدة - كما قال عبد القاهر - تضاف إلى الشاعر، ولا تضاف إلى الراوي أو «الحاكي». وما يقوله القدماء عن سرقة المعاني بين الشعراء لا يُقره عبد القاهر ولا يعترف به: فإن أي تحول في الأسلوب أو في «النظم» يؤثر في المعنى لا محالة. ولنلاحظ كيف ينهج عبد القاهر نهجاً تأويلياً في فهم أقوال القدماء حين يفسر قولهم «قد أتى بالمعنى بعينه، وأخذ معنى كلامه فأداه على وجهه»، بأنه تسامح منهم، والمراد أنه أدى الغرض، أما المعنى فيستحيل أن يكون هو المعنى الأول إذا تغير النظم أو الأسلوب. إن تفرقة عبد القاهر هنا بين «الغرض» و«المعنى»، تفرقة مهمة، تقودنا إلى فقرة أخرى من فقرات هذه القراءة.

- المعنى والأسلوب

في بعض نصوص عبد القاهر ما أوهم بعض الباحثين أن فكره يقوم على ثنائية تفصل بين «المعنى» و«النظم» أو الأسلوب؛ ووقع آخرون في وهم آخر مؤداه أن عبد القاهر من أنصار «المعنى» دون «اللفظ»، وذلك في مواجهة نقاد آخرين ينتصرون «للفظ» دون «المعنى». والحق أن معضلة «اللفظ والمعنى» في التراث النقدي والبلاغي كله تحتاج إلى قراءة أخرى نأمل أن يقوم بها أحد الباحثين. وفي تفرقة عبد القاهر في النص السابق بين «الغرض» و«المعنى» ما يمكن أن يساعد على إعادة طرح هذه القضية مرة أخرى من منظور عبد القاهر على أقل تقدير. وعبد القاهر يطرح القضية بشكل واضح حين يقول:

«لا يكون لإحدى العبارتين مزية على الأخرى حتى يكون لها في المعنى تأثير لا يكون لصاحبتها، فإن قلت: فإذا أفادت هذه ما لا تفيد تلك، فليستا

عبارتين عن معنى واحد، بل هما عبارتان عن معنيين اثنين، قيل لك: إن قولنا «المعنى» في مثل هذا، يراد به الغرض، والذي أراد المتكلم أن يثبته أو ينفيه، نحو أن تقصد تشبيه الرجل بالأسد، فتقول: زيد كالأسد، ثم تريد هذا المعنى بعينه فتقول: كأن زيداً الأسد، فتفيد تشبيهه أيضاً بالأسد، إلا أنك تفيد في معنى تشبيهه به زيادة لم تكن في الأول، وهي أن تجعله من فرط شجاعته وقوة قلبه، وأنه لا يروعه شيء بحيث لا يتميز عن الأسد، ولا يقصر عنه، حتى يُتوهم أنه أسد في صورة آدمي. وإذا كان كذلك، فانظر هل كانت هذه الزيادة، وهذا الفرق، إلا بما توخى في نظم اللفظ وترتيبه، حيث قدم الكاف إلى صدر الكلام، ورُكِّبت مع «إن». وإذا لم يكن إلى الشك سبيل أن ذلك كان بالنظم، فاجعله العبرة في الكلام كله، ورض نفسك على تفهم ذلك وتتبعه، واجعل فيها أنك تزاول منه أمراً عظيماً لا يقدر قدره، وتدخل في بحر عميق لا يُدرك قعره»[34].

المعنى إذن هو محصلة التفاعل الدلالي بين معاني الألفاظ من ناحية، ومعاني النحو التي أقامها المتكلم بين هذه الألفاظ من ناحية أخرى: أما الغرض فهو الفكرة العامة؛ الفكرة الخام قبل أن تصاغ في أسلوب بعينه، التي لا وجود لها إلا على سبيل الافتراض والتجاوز. الأغراض هي المعاني التي وصفها الجاحظ بأنها «مطروحة في الطريق، يعرفها العجمي والعربي، والقروي والبدوي»، وجعل المعوَّل والشأن على «إقامة الوزن وتخيّر اللفظ، وسهولة المخرج، وصحة الطبع، وكثرة الماء وجودة السبك»، وجعل الشعر «صياغة وضرباً من التصوير»[35]. إن المعنى/ الغرض الذي يطرحه عبد القاهر في هذا النص السابق هو التشبيه ـ تشبيه زيد بالأسد ـ وهو غرض عام قد يصاغ بأكثر من أسلوب، ويتجلى في أكثر من نظم. فإذا قلت: زيد كالأسد فقد أديت معنى التشبيه على سبيل الخبر، وإذا قلت: كأن زيداً الأسد، فقد غيرت في الأسلوب والنظم؛ والمعنى الناتج عن هذا الأسلوب الثاني، ليس هو المعنى الناتج في الأسلوب الأول. ثمّ زيادة في المعنى ـ معنى التشبيه ـ أفادها وجود «إن» الدالة على التأكيد، ونقل كاف التشبيه

(34) دلائل الاعجاز: 258 وانظر أيضاً ص: 425.

(35) دلائل الإعجاز: 255-256.

إلى صدر الكلام وعدم وجود فاصل بين الدال «زيد»، والدال «الأسد».

هذا المعنى ـ أو الزيادة في «المعنى» الغرض ـ ناتج كما قلت عن تفاعل دلالات الألفاظ مع دلالات النحو أو «المعاني النحوية». وليس هذا القول من جانبنا على سبيل التخمين أو الاستنتاج، بل هو قول يقوله عبد القاهر بلغته، مستخدماً مرة أخرى «القياس»:

«واعلم أن مَثَلَ واضع الكلام مثل من يأخذ من الذهب أو الفضة فيذيب بعضها في بعض، حتى تصير قطعة واحدة. وذلك أنك إذا قلت: ضرب زيد عمراً يوم الجمعة ضرباً شديداً تأديباً له، فإنك تحصل من مجموع هذه الكلم كلها على مفهوم، هو معنى واحد، لا عدة معان كما يتوهمه الناس: وذلك لأنك لم تأت بهذه الكَلِم لتفيده (يعني المخاطب) أَنْفُس معانيها، وإنما جئت بها لتفيده وجوه التعلق التي بين الفعل، الذي هو ضرب، وبين ما عمل فيه، والأحكام التي هي حصول التعلق. وإذا كان الأمر كذلك فينبغي لنا أن ننظر في المفعولية من عمرو، وكون يوم الجمعة زماناً للضرب، وكون الضرب ضرباً شديداً، وكون التأديب علّة للضرب: أيتصور فيها أن تفرد عن المعنى الأول الذي هو أصل الفائدة، وهو إسناد «ضرب» إلى «زيد» وإثبات «الضرب» به له، حتى يعقل كون «عمرو» مفعولاً به، وكون «يوم الجمعة» مفعولاً فيه، وكون «ضرباً شديداً» مصدراً، وكون «التأديب» مفعولاً له ـ من غير أن يخطر ببالك كون «زيد» فاعلاً للضرب؟

«وإذا نظرنا وجدنا ذلك لا يُتصور: لأن «عمراً» مفعول لضَرْب وقع من «زيد» عليه، و«يوم الجمعة» زمان لضرب وقع من زيد، «وضرباً شديداً» بيان لذلك الضرب كيف هو وما صفته، و«التأديب» علة وبيان أنه كان الغرض منه. وإذا كان كذلك، بان منه وثبت؛ أن المفهوم من مجموع الكلم معنى واحد، لا عدة معان، وهو إثباتك زيداً فاعلاً ضرباً لعمرو في وقت كذا، وعلى صفة كذا، ولغرض كذا؛ ولهذا المعنى نقول إنه كلام واحد»[36].

وإذا كان المعنى هو محصلة لتفاعل العلاقات النحوية داخل النظم أو

(36) الدلائل: 212-214.

الاسلوب، فعلينا أن نكون على حذر شديد في قراءة عبد القاهر، وأن نكون على وعي بأنه أحياناً يستخدم كلمة «المعنى» ويقصد بها «الغرض» الذي هو الفكرة، وأحياناً يستخدمها ويقصد بها «الدلالة». وعبد القاهر حين يرفض أن يكون «المعنى» هو محك البلاغة والفصاحة والبيان، ومن ثم «الإعجاز»، فهو يرفض «المعنى» الذي هو الغرض. وهنا يبدو عبد القاهر في معسكر واحد مع الجاحظ، أي في نصرة «الألفاظ» التي يقصد بها عبد القاهر «النظم» ـ هذا إذا سلَّمنا بتلك الثنائية التي يصر البعض على وجودها في التراث. يرى عبد القاهر أن الشعر لا يصح أن تنبع قيمته من المعاني التي يؤمها الشعراء، بل قيمة الشعر الحقيقية إنما تكمن في النظم والصياغة. هنا، أي حين تكون المفاضلة بين «المعنى» و «النظم»، فإن عبد القاهر يقصد بالمعنى «الغرض». يقول عبد القاهر:

«واعلم أنهم (العلماء) لم يعيبوا تقديم الكلام بمعناه من حيث جهلوا أن المعنى إذا كان أدباً وحكمة، وكان غريباً نادراً، فهو أشرف مما ليس كذلك، بل عابوه من حيث كان من حُكْم من قَضى في جنس من الأجناس بفضل أو نقص، أن لا يعتبر في قضيته تلك إلا الأوصاف التي تخص ذلك الجنس وترجع إلى حقيقته، وأن لا يَنْظُر فيها إلى جنس آخر وإن كان من الأول بسبيل، أو متصلاً به اتصال ما لا ينفك منه. ومعلوم أن سبيل الكلام سبيل التصوير والصياغة، وأن سبيل المعنى الذي يعبر عنه سبيل الشيء الذي يقع التصوير والصوغ فيه، كالفضة والذهب يصاغ منهما خاتم أو سوار. فكما أن محالاً إذا أنت أردت النظر في صوغ الخاتم، وفي جودة العمل ورداءته، أن تنظر إلى الفضة الحاملة لتلك الصورة، أو الذهب الذي وقع فيه العمل وتلك الصنعة، كذلك محال إذا أردت أن تعرف مكان الفضل والمزية في الكلام، أن تنظر في مجرد معناه. وكما أنا لو فضلنا خاتماً على خاتم، بأن تكون فضة هذا أجود، أو فصُّه أنْفَس، لم يكن ذلك تفضيلاً له من حيث هو خاتم، كذلك ينبغي إذا فضلنا بيتاً على بيت من اجل معناه، أن لا يكون تفضيلاً له من حيث هو شعر وكلام وهذا قاطع، فاعرفه»[37].

(37) الدلائل، 254-255 وانظر أيضاً: ص 422-423.

ومن الواضح في هذا النص أن كلمة «المعنى» يراد بها «الغرض»، وليس المقصود بها افتراض وجود معنى سابق على «النظم» أو الأسلوب. إن تفضيل الشعر من أجل أغراضه إنما هو تفضيل له من زاوية أخرى غير كونه شعراً، وتفضيله من حيث هو شعر يتحتم أن ينطلق من نظمه، وليس النظم ـ كما رأينا من قبل ـ سوى المعنى، أو لنقل هو الدلالة التي ينتجها الشعر. إن القياس هنا أيضاً لا ينبغي أن يضللنا عن فهم عبد القاهر. وليس ثمة تعارض على الاطلاق بين رفض عبد القاهر لأن يكون المعنى هو محور المفاضلة بين الشعر والشعر، وبين رفضه الذي ناقشناه في الفقرة الأولى لأن تكون الفصاحة والبلاغة صفات للألفاظ، وإصراره الدائم على أن المتكلم إنما ينظم معاني لا الفاظاً. ليست المسألة عند عبد القاهر مسألة معان في مقابلة الفاظ، أو ألفاظ في مقابلة معان، لأن مفهوم «النظم» ـ كما شرحناه هنا ـ يحل هذه الثنائية ويتجاوزها. إن إصرار عبد القاهر على أن «النظم» يختص بالمعاني دون الألفاظ إنما هو إصرار يرتبط بمعاني الألفاظ المفردة؛ لأن اللفظ «تبع للمعنى في النظم، وأن الكلم تترتب في النطق بسبب ترتب معانيها في النفس، وأنها لو خلت من معانيها حتى تتجرد أصواتاً وأصداء حروف لما وقع في ضمير ولا هجس في خاطر، أن يجب فيها ترتيب ونظم، وأن يجعل لها أمكنة ومنازل، وأن يجب النطق بهذه، قبل النطق بتلك»[38].

وهكذا يتخلص عبد القاهر نهائياً من ثنائية «اللفظ والمعنى»، سواء على مستوى «النظم» أو على مستوى علاقة الدال بالمدلول في الكلمات المفردة؛ فاللفظ لا يكون «لفظاً» إلا وهو دال على معنى، فإذا تعرّى اللفظ عن معناه فهو محض صوت لا دلالة فيه، ولا يتصور فيه نظم أو ترتيب. وتبقى شبهة أخيرة في بعض نصوص عبد القاهر، لا بد من مناقشتها حتى تكتمل في أذهاننا صورة تامة ما أمكن لمفهومه عن «النظم» أو «الأسلوب». إن عبد القاهر الذي يرفض أن ننسب للألفاظ ـ من حيث هي أصوات وحروف ـ أي صفة من صفات الحسن، يعود فيقسم الكلام إلى قسمين:

«اعلم أن الكلام الفصيح ينقسم قسمين: قسم تُعزى المزيّة والحسن فيه إلى

---

(38) المرجع السابق: 55-56.

اللفظ، وقسم يعزى ذلك فيه إلى النظم. فالقسم الأول: «الكناية»، و«الاستعارة»، و«التمثيل الكائن على حد الاستعارة»، وكل ما كان فيه، على الجملة، مجاز واتساع وعدول باللفظ عن الظاهر، فما ضرب من هذه الضروب إلا وهو إذا وقع على الصواب وعلى ما ينبغي، أوجب الفضل والمزية»[39].

وقد ناقشا في كل ما سبق مفهوم «النظم» الذي يرد إليه عبد القاهر كل خصائص الكلام البليغ ومزاياه، من فصاحة وبلاغة وبراعة وبيان، فما هذا النوع الآخر من الكلام، أو القسم الأول الذي تعزى المزية فيه إلى اللفظ دون النظم؟ هذا ما تحاول الفقرة التالية والأخيرة أن تجيب عنه.

الأسلوب والمجاز:

إن تقسيم عبد القاهر للكلام في النص السابق إلى قسمين: أولهما تعود المزية فيه للفظ وحده، تقسيم فيه تسامح، أو لنقل فيه نوع من التجاوز؛ ذلك أن العلماء السابقين عليه قد استقروا على أن يعدوا الاستعارة والمجاز بعامة من محاسن الكلام، كما استقروا على أن يروا في الاستعارة والمجاز بعامة أوصافاً للفظ[40]. ويبدو أن عبد القاهر في النص السابق لا يريد أن يجادل حول حسن الاستعارة والمجاز في ذاتهما، ولكنه في نصوص أخرى يحاول أن يرد جمال الاستعارة إلى «النظم»، دون أن يقصره على «الاستعارة» وحدها.

ومن السهل جداً على عبد القاهر ـ وهو بصدد رد «إعجاز القرآن» إلى «النظم» وحده ـ أن يرد على هؤلاء الذين قصروا صفة «الاعجاز» على الاستعارة والمجاز بصفة خاصة، أو على الأنماط البلاغية بصفة عامة، وذلك على أساس أن هذا:

«يؤدي إلى أن يكون الاعجاز في آي معدودة في مواضع من السور الطوال

(39) المرجع السابق: 429-340.

(40) انظر جابر عصفور: الصورة الفنية في التراث النقدي والبلاغي عند العرب، دار التنوير، بيروت، ط 2 1983 ص: 202-203.

مخصوصة؛ وإذا امتنع ذلك فيها، ثبت أن «النظم» مكانه الذي ينبغي أن يكون فيه[41].

وإذا كان «الاعجاز» في «النظم» دون «الاستعارة» و «المجاز» وحدهما، فإن ذلك راجع إلى أن «الاعجاز» صفة تلحق آيات القرآن كلها، ولا تختص بآي دون آي. ومن المُسلَّم به أن القرآن فيه الكثير من المواضع التي لم تستخدم فيها الاستعارة أو المجاز. من هذا المنطلق يستطيع عبد القاهر أن يُدْخِل «المجاز» و «الاستعارة» في إطار مفهوم «النظم»، وذلك على أساس أنه:

«لا يُتَصور أن يدخل شيء منها في الكلم وهي أفراد لم يُتَوَخَّ فيما بينها حكم من أحكام النحو. فلا يُتَصوَّر أن يكون ها هنا «فعل» أو «اسم» قد دخلته الاستعارة من دون أن يكون قد أُلِّف مع غيره. أفلا ترى أنه إن قُدِّر في «اشتعل» من قوله تعالى: ﴿واشتعل الرأس شيباً﴾ أن لا يكون «الرأس»، فاعلاً له، ويكون «شيباً» منصوباً عنه على التمييز، لم يُتَصوَّر أن يكون مستعاراً؟ وهكذا السبيل في نظائر «الاستعارة»، فاعرف ذلك»[42].

وهكذا حلَّ عبد القاهر ذلك التعارض بين «النظم» و «المجاز»، بحيث جعل مفهوم النظم يستوعب في داخله «المجاز»، ولكنه ظل ـ حصراً لهوة الخلاف بينه وبين أسلافه ـ يعترف بنوع ما من الحسن المستقل للمجاز بأنماطه المختلفة. وفي نص آخر نجده يقسم الكلام تقسيماً ثلاثياً، وذلك بعد أن يكشف في تحليله لبعض الاستعارات أن حسنها راجع إلى «النظم» الذي توخاه الناظم فيها، وذلك حيث يقول:

«وجملة الأمر أن ها هنا كلاماً حسنه للفظ دون النظم، وآخر حسنه للنظم دون اللفظ، وثالثاً قد أتاه الحسن من الجهتين، ووجبت له المزية بكلا الأمرين. والاشكال في هذا الثالث وهو الذي لا تزال ترى الغلط قد عارضك فيه، وتراك قد حِفْتَ فيه على النظم، فتركته وطمحت ببصرك إلى اللفظ، وقدرت في حسن كان

---

(41) دلائل الاعجاز: 391.

(42) المرجع السابق: 99-100.

به وباللفظ، أنه للفظ خاصة. وهذا هو الذي أردتُ حين قلت لك: إن في الاستعارة ما لا يمكن بيانه إلا من بعد العلم بالنظم والوقوف على حقيقته»[43].

إن هذا التقسيم الثلاثي للكلام يحتاج منا إلى قدر من التأمل والتعمق حتى نفهم السر في تردد عبد القاهر هذا بين «النظم» و«اللفظ»، خصوصاً إذا كان الحديث في المجاز. لماذا لم يقنع عبد القاهر برد «المجاز» كله إلى النظم، وظل حائراً بين تقسيم الكلام قسمين، وبين تقسيمه ثلاثة أقسام؟ لعل الاجابة الدقيقة عن هذا السؤال تحتاج إلى قراءة أخرى لعبد القاهر - لا يتسع لها هذا المجال ويكفي هنا أن نشير إلى أن عبد القاهر - سواء في «أسرار البلاغة» أو «في دلائل الاعجاز» - يحرص على التفرقة بين «العامي المبتذل» من المجازات، و«الخاص الفخم الجزل». وهو عادة ما يمر على النوع الأول مرور الكرام دون تحليل، في حين يتوقف عند نماذج كثيرة من النوع الثاني، محللاً لها وكاشفاً عن سر جمالها[44]. وأغلب الظن أن ما يقصده عبد القاهر بالكلام الذي يعود حسنه إلى لفظه دون نظمه هو الكلام الذي يتضمن مجازاً عامياً مبتذلاً، دون الكلام الذي يتضمن مجازاً خاصاً؛ فذلك الأخير يعود حسنه إلى لفظه ونظمه في الوقت نفسه:

«فكما أن من الاستعارة والتمثيل عامياً مثل: «رأيت أسداً» و«وردت بحراً» و«شاهدت بدراً»، و«سل من رأيه سيفاً ماضياً»، وخاصياً لا يكمل له كل أحد، مثل قوله:

وسالت بأعناق المطى الأباطحُ

كذلك الأمر في هذا المجاز الحكمي»[45].

---

(43) المرجع السابق: 99-100.

(44) انظر: أسرار البلاغة، الجزء الأول: صفحات: 156, 168, 213، الجزء الثاني: صفحات: 175, 178, 179, 182, 183, 187, 209, 221, 224, 289، وانظر ايضاً: دلائل الاعجاز: صفحات: 98, 99, 100, 113, 157, 161, 167, 168, 187, 190, 230, 277, 278, 329, 375, 411, 414.

(45) دلائل الاعجاز: 296.

ويُحَل هذا التردد في فكر عبد القاهر بشكل آخر، وربما يقترب بنا من حل هذا الخلل في مفهومه «للنظم» و«للمجاز» على السواء، أننا نجده يناقش قضايا المجاز من زاوية الدلالة، على أساس التفرقة بين نوعين من الدلالة، يرتبط كل منهما بنوع من الكلام. فثم نوع من الكلام نصل إلى دلالته من خلال علاقات التفاعل بين الألفاظ ومعاني النحو فقط، وثم نوع آخر نصل إلى دلالته بطريقة أكثر تعقيداً وتركيباً. يقول عبد القاهر:

«الكلام على ضربين: ضرب أنت تصل منه إلى الغرض بدلالة اللفظ وحده، وذلك إذا قصدت أن تخبر عن زيد مثلاً بالخروج على الحقيقة فقلت: «خرج زيد»، وبالانطلاق عن عمرو، فقلت: «عمرو منطلق»، وعلى هذا القياس.

«وضرب آخر أنت لا تصل منه إلى الغرض بدلالة اللفظ وحده، ولكن يدلك اللفظ على معناه الذي يقتضيه موضوعه في اللغة، ثم تجد لذلك المعنى دلالة ثانية، تصل بها إلى الغرض. ومدار هذا الأمر على «الكناية» و«الاستعارة» و«التمثيل». . أو لا ترى أنك إذا قلت: «هو كثير رماد القدر»، أو قلت: «طويل النجاد»، أو قلت في المرأة: «نؤوم الضحى»، فإنك في جميع ذلك لا تفيد غرضك الذي تعني من مجرد اللفظ، ولكن يدل اللفظ على معناه الذي يوجبه ظاهره، ثم يعقل السامع من ذلك المعنى، على سبيل الاستدلال، معنى ثانياً هو غرضك، كمعرفتك من «كثير رماد القدر» أنه مضياف، ومن «طويل النجاد» أنه طويل القامة، ومن «نؤوم الضحى» في المرأة أنها مترفة مخدومة، لها من يكفيها أمرها. .

«وإذا قد عرفت هذه الجملة، فها هنا عبارة مختصرة وهي أن تقول «المعنى» و«معنى المعنى»؛ تعني بالمعنى المفهوم من ظاهر اللفظ، والذي تصل إليه بغير واسطة، وبمعنى المعنى أن تعقل من اللفظ معنى ثم يفضي بك ذلك المعنى إلى معنى آخر، كالذي فسرت لك»[46].

إن هذا النص الطويل يكشف لنا في فكر عبد القاهر عن إدراكه لمستوى آخر

(46) المرجع السابق: 262-263 وانظر أيضاً: 429-442.

من المعنى يفارق مستوى المعنى الناتج عن تفاعل العلامات اللغوية مع معاني النحو، فيما يطلق عليه عبد القاهر اسم «النظم». إن المعنى في «المجاز» يخضع لما يخضع له المعنى في غير «المجاز» من قوانين «النظم»، ويزيد عليه شيء آخر هو ما يطلق عليه علماء اللغة المعاصرون العلاقات الاستبدالية، في مقابلة العلاقات السياقية. إن مفهوم «النظم» عند عبد القاهر يماثل العلاقات السياقية عند علماء اللغة المعاصرين، ومفهومه لـ «المعنى» و «معنى المعنى» يماثل مفهوم العلاقات الاستبدالية. وإذا كان علماء اللغة المعاصرون لا يفصلون بين المستويين، وينظرون إلى المعنى الدلالي للنص على أنه محصلة لتفاعل هذين النوعين من العلاقات، فإن عبد القاهر يفصل بينهما أحياناً، ويدرك ترابطهما أحياناً أخرى. «المعنى» في الأمثلة التي يناقشها عبد القاهر في النص له ظاهر هو محصلة علاقاته السياقية، وله باطن هو محصلة علاقاته الاستبدالية. وهذا الباطن هو ما يطلق عليه عبد القاهر «معنى المعنى». في المستوى الاستبدالي يشير الدال إلى مدلول هو معناه الظاهري، لكن هذا المدلول يتحول بدوره إلى دال يشير إلى معنى آخر، أو لنقل بلغة عبد القاهر إن «المعنى» يشير إلى «معنى المعنى». وهكذا يتحول «الدال اللفظي» من أن يكون مجرد طرف في العلاقات السياقية على مستوى «النظم» إلى أن يثير الانتباه إلى طبيعته الذاتية، إلى حقيقة كونه «دالاً». ولعل هذا ما دفع عبد القاهر إلى القول بأن من الكلام ما تكون المزية فيه راجعة إلى اللفظ والنظم معاً، ومنه ما تكون المزية راجعة إلى «النظم» وحده.

لم يكن عبد القاهر - ولا تثريب عليه في ذلك - يستطيع أن يتجاوز تجاوزاً كاملاً حدود ثقافته وعصره، لأنه يتحرك في حدود هذه الثقافة وفي أفق هذا العصر. ومهما حاول أن يتجاوز فإن ثم حدوداً لا يمكنه تجاوزها، ويكفيه أنه حقق طموحاً لمسنا جوانبه في هذه القراءة. ولا تثريب عليه بعد ذلك ألا يخالف أسلافه في بعض ما استقروا عليه. لكن عبد القاهر لا يفتأ يحاول أن يرد إعجاب أسلافه ومعاصريه بالاستعارة والكناية والمجاز - التي حصروا حسنها في اللفظ وحده - إلى ما يطلق هو عليه «المعنى»، ثم يتفق معهم بعد ذلك في أن هذا «المعنى» يضفي على «معنى المعنى» حسناً ووشياً ورونقاً وبهاء، إلى آخر ذلك من الصفات التي لا يخلو منها كتاب في البلاغة وفي النقد:

«فالمعاني الأُول المفهومة من أنفس الألفاظ هي المعارض والوشي والحلى وأشباه ذلك: والمعاني الثواني التي يومأ إليها بتلك المعاني، هي التي تُكْسي تلك المعارض، وتُزيِّن بذلك الوشيى والحلى. وكذلك، إذا جُعل المعنى يُتصور من أجل اللفظ بصورة، ويبدو في هيئة، ويتشكل بشكل، يرجع المعنى في ذلك كله إلى الدلالات المعنوية. ولا يصلح شيء منه حيث الكلام على ظاهره، وحيث لا يكون كناية وتمثيل به ولا استعارة، ولا استعانة في الجملة بمعنى على معنى، وتكون الدلالة على الغرض من مجرد اللفظ. فلو أن قائلاً قال: «رأيت أسداً»، وقال آخر: «رأيت الليث»، لم يُجز أن يقال في الثاني: إنه صور المعنى في غير صورته الأولى، ولا أن يقال أبرزه في معرض سوى معرضه، ولا شيئاً من هذا الجنس.

«وجملة الأمر أن صور المعاني لا تتغير بنقلها من لفظ إلى لفظ حتى يكون هناك اتساع ومجاز، وحتى لا يراد من الألفاظ ظواهر ما وضعت له في اللغة، ولكن يشار بمعانيها إلى معان آخر. واعلم أن هذا كذلك ما دام النظم واحداً؛ فأما إذا تغيَّر النظم، فلا بد حينئذ من ان يتغير المعنى على ما مضى من البيان في مسائل التقديم والتأخير، وعلى ما رأيت في المسألة التي مضت الآن، أعني قولك: «إن زيداً كالأسد»، و«كأن زيداً أسداً»؛ ذاك لأنه لم يتغير من اللفظ شيء، وإنما تغيَّر النظم فقط»[47].

هل نستطيع الآن أن نقول إن تردد عبد القاهر بين «النظم» و«اللفظ» قد تبدد، أو أن الأمر ما زال يحتاج إلى قراءة أخرى؟! هذا سؤال ما يزال معلقاً بالنسبة لي، أو لأقل إنه ما زال معلقاً بالنسبة لقراءتي السابقة. ولكني أستطيع أن أقول بيقين إن عبد القاهر لم يفصل بين «المجاز» و«النظم» فصلاً كاملاً، بل احتفظ بدرجة من العلاقة تتبدى في الفقرة الأخيرة، كما تتبدى في وقفاته التحليلية الطويلة عند بعض النصوص القرآنية والشعرية، التي تحتاج إلى دراسة مستقلة، وقراءة خاصة.

لا شك أن هناك الكثير مما يمكن أن يقال عن مفهوم عبد القاهر «للنظم» أو

(47) المرجع السابق: 264-265.

«للأسلوب»؛ فثم جوانب غنية خصبة تُجلي هذا المفهوم وتكشفه، ولكن بسبب هذا الغنى والعمق عند عبد القاهر لا يمكن لقراءة واحدة أن تكتشف كل جوانبه، ولذلك أغفلنا ـ عن غير تقصير ـ بعض الاشارات القليلة التي وردت عند عبد القاهر، الخاصة بإمكانية تعدد «تفسير النظم» من زاوية القاريء، بناء على فهمه للعلاقات النحوية بين الكلمات.

ولا شك أيضاً أن مفهوم «النظم» عند عبد القاهر قاصر عن أن يُكَوِّن نظرية في «النصوص الأدبية» بشكل عام، ولكن هذا القصور نفسه موجود بدرجات متفاوتة في اتجاهات «الأسلوبية»، وهو أمر ستكشف عنه دون شك دراسات هذا العدد من «فصول». وعبد القاهر على أي حال لم يبدأ سعيه للوصول إلى هذه النظرية، ولم يكن هذا هَمَّه، وإنما نحن الذين طرحنا عليه السؤال، وعلينا أن نقنع بما يمكن أن نستخرجه من إجابات، دون أن نستعرض عضلاتنا الذهنية على نص عبد القاهر. ولعل في هذا النص المتميز في الثقافة العربية ما يمكن أن يقرأه آخرون؛ ولعل هذه القراءة أن تكون حافزة لهم على أن يقوموا بقراءته.

ليس المقصود بكلمة «التأويل» في دراستنا هذه التخريجات اللغوية والنحوية التي كثر حديث اللغويين المعاصرين عنها، وإن كانت تدخل جميعها في المفهوم من المصطلح. التأويل المقصود هنا هو الكيفية التي يعالج بها سيبويه اللغة بوصفها نصاً بالمعنى السميوطيقي. اللغة هي موضوع الدراسة التي طرحها سيبويه في الكتاب، فهي بمثابة النص الذي يحاول القارىء اكتشاف آلياته وصولاً إلى دلالته ومغزاه. وسيبويه هنا ليس مجرد قارىء فرد، ولكنه يقدم في الكتاب رؤية عامة واسعة شاملة هي التي يعنينا اكتشافها هنا من خلال البحث عن وسائله التحليلية ـ والتأويلية في نفس الوقت ـ لاكتشاف أسرار اللغة.

وإذا كان كثير من اللغويين العرب المعاصرين قد فتنتهم دعوى الموضوعية في الدرس اللغوي، ومن ثم راحوا يعيبون على القدماء «معياريتهم» وأحكامهم التقيمية، داعين إلى تبني المنهج «الوصفي» الذي توهموه منهجاً محايداً موضوعياً، فقد فات هؤلاء الباحثين أن «الوصف» لا بد أن يعتمد على إطار تصنيفي يعكس رؤية الباحث لموضوع الدرس. وفي حالة الدرس اللغوي فإن موضوع الدرس هو «الكلام» سواء كان شفاهياً أو كان نصاً مكتوباً، ومهمة الباحث اكتشاف «اللغة» من خلال الكلام، أي اكتشاف النظام اللغوي الذي يتصرف من خلاله المتكلم، أو الكاتب لإيقاع الأحداث الكلامية أو لإنتاج النصوص المكتوبة. واكتشاف اللغة/النظام إنما يتم عبر اكتشاف عناصر التشابه وعناصر الاختلاف، سواء على المستوى الصوتي أو الصرفي، أو على المستوى الدلالي أو المعجمي. واكتشاف هذين العنصرين الأساسيين لا يتم إلا عبر عمليات وطرائق ذات طابع تأويلي في جوهرها[1].

---

(1) انظر مثلاً: محمد عيد، أصول النحو العربي في نظر النحاة، رأي ابن مضاء، في ضوء علم اللغة الحديث، عالم الكتب، القاهرة، 1987، ص 214, 220, 227، على سبيل المثال. وانظر ايضاً: «مقدمة» شوقي ضيف لنشرة كتاب ابن مضاء، الرد على النحاة، بتحقيقه، القاهرة، دار الفكر العربي، ط1، 1947. وانظر: تمام حسان، اللغة العربية: =

إن النظر إلى الدرس اللغوي بوصفه اكتشافاً للنظام اللغوي الذي لا يمتلكه فرد من الأفراد، بل تمتلكه الجماعة المعينة في ذاكرتها الجمعية لا يبدأ في الحقيقة مع دي سوسير، فالخليل بن أحمد الفراهيدي (ت 175 هـ) ـ استاذ سيبويه ومكتشف علم بحور الشعر ونظام القافية في القصيدة العربية ـ يؤكد أن غاية الدرس اللغوي اكتشاف حكمة واضع اللغة، أو واضعيها. ولا يهمنا هنا أن نتثبت مما إذا كان الخليل من المؤمنين بالاصطلاح أو بالتوقيف في أصل الوضع اللغوي، ففي كلتا الحالتين يفترض الخليل أن للغة نظاماً محكماً من الضروري اكتشافه. لقد سئل عن العلل التي يستخدمها النحاة لتفسير الظواهر اللغوية:

«فقيل له: «عن العرب أخذتها أم اخترعتها من نفسك؟» قال: «إن العرب نطقت على سجيتها وطباعها، وعرفت مواقع كلامها وقام في عقولها علله، وإن لم ينقل ذلك عنها، واعتللت أنا بما عندي أنه علة لما عللته منه، وإن أكن أصبت فهو الذي التمست. وإن تكن هناك علة له فمثلي في ذلك مثل رجل حكيم دخل داراً محكمة البناء، عجيب النظم والأقسام، وقد صحت عنده حكمة بانيها بالخبر الصادق، أو البراهين الواضحة، والحجج اللائحة، فكلما وقف هذا الرجل في الدار على شيء منها، قال: «إنما فعل هذا هكذا لعلة كذا وكذا، ولسبب كذا وكذا سنحت له وخطرت بباله، محتملة لذلك». فجائز أن يكون الحكيم الباني للدار فعل ذلك للعلة التي ذكرها هذا الذي دخل الدار، وجائز أن يكون فعله لغير تلك العلة، إلا أن ما ذكره الرجل محتمل أن يكون علة لذلك، فإن صح لغيري

= معناها ومبناها، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط2، 1979، ص 13، 131-132، 159-160، 207-208. والحقيقة أن هذه الدراسة تعد من أخطر الدراسات الحديثة وأهمها في اللغة العربية، ولا أكون مبالغاً لو قلت إنها اشمل دراسة مستوعبة لكل جوانب اللغة. وهي، إلى جانب ذلك، أكثر تقديراً واحتراماً لجهد القدماء، وتعتمد في كثير من جوانبها على نتائج دراساتهم، وتضعها في سياق لغوي حديث. ومن اللافت للاهتمام أن صاحب الدراسة لم يستطع النجاة من «خطر التأويل» في هذه الدراسة، ومدى تأثره بتأويلات القدماء، واعتماده على جهودهم تحتاج لحديث مستقل. وانظر ايضاً في اتهام القدماء بالتعقيد في التأويل: فحتى عبد الفتاح الدجني، ظاهرة الشذوذ في النحو العربي، الكويت، وكالة المطبوعات، ط 1، 1974، ص 179-180.

علة لما عللته من النحو هي أليق بالمعلول فليأت بها»[2].

في هذه الرواية الهامة ـ والخطيرة أيضاً ـ يمكن أن نستنبط بعض الحقائق التي كانت كامنة في عقول هؤلاء اللغويين والنحاة القدامى، ومنهم سيبويه: ـ أول هذه الحقائق إدراكهم أن اللغة بناء محكم، شبهه الخليل هنا بالدار المحكمة البناء التي تدل على حكمة بانيها وحسن صنعه. وهذا التصور للغة يتجاوب مع تصورات العلوم الأخرى للعالم بوصفه نظاماً محكم الدلالة، دالاً على حكمة خالقه ومدبره. وهي تصورات نجدها في العلوم الفلسفية وعلم الكلام، وفي التاريخ وعلم الفلك... الخ.

الحقيقة الثانية: إدراكهم أن النظام اللغوي الذي يحاول الباحث أن يكتشفه نظام تمتلكه الجماعة، وهو ما عبر عنه الخليل بأن العرب نطقت على سجيتها وطباعها، وعرفت مواقع كلامها وقام في عقولها (بصيغة الجمع) علله. وفي هذا رد على بعض الباحثين المعاصرين الذين تصوروا أن في هذا التصور عند القدماء إهداراً للطبيعة الاجتماعية للغة، وتقديساً خلعه القدماء على الناطقين بالضاد[3].

ـ الحقيقة الثالثة هي وعي القدماء أن تفسيراتهم ـ أو تأويلاتهم وعللهم ـ مجرد اجتهادات قد تقارب الحقيقة أحياناً، وقد تبتعد عنها أحياناً أخرى. وفي هذا التصور إدراك للمسافة المعرفية التي تفصل بين الدارس وبين موضوعه. إن الدارس هنا لا يتوحد بموضوع درسه توحداً تاماً كما تزعم الاتجاهات النقدية المعاصرة، خاصة تلك التي انبثقت عن التأثير بمفهوم «النظام» اللغوي، فأدعت أن الفعل الانساني حين يكتشف النظام في الظاهرة موضوع الدرس فإنما هو في الحقيقة يكتشف بناءه المعرفي ذاته. الحقيقة عند القدماء غاية بعيدة يدرك كل إنسان طرفاً منها ولا يدركها في شمولها أو يحيط بها كلها. ولا شك أن مثل هذا التصور عند القدماء ـ في مجال اللغة ـ يتجاوب بعمق مع التصور العام للثقافة العربية الإسلامية، خاصة في مجال تأويل النصوص الدينية.

---

(2) الزجاجي، **الايضاح في علل النحو**، تحقيق مازن المبارك، القاهرة، دار العروبة، 1959، ص 85.

(3) انظر محمد عيد، **أصول النحو العربي**..، ص، 174.

ليست تعليلات النحاة ـ إذن ـ إلا تأويلات وتفسيرات لشرح الظواهر اللغوية تمهيداً لتصنيفها في جدول خاص مع مثيلاتها بهدف الكشف عن نظام اللغة وصولاً إلى حكمة واضعها أو واضعيها. وإذا كان الباحثون المعاصرون قد عابوا على القدماء تلك «الغائية» في بحث الظاهرة اللغوية، فإنهم لم يدركوا أن علوم اللغة عند القدماء جزء من نظام ثقافي عام تحكمه، في الغالب، رؤية للعالم ذات طبيعة «غائية»، رؤية لا تكتفي ـ كما يريد المحدثون ـ بوصف الظواهر «حسب خواصها الخارجية المشتركة بينها»[4]، دون البحث عن تعليلات أو تفسيرات لهذه الخواص الخارجية، فذلك أمر «الخوض فيه مرفوض، لأن البحث في ذلك سيؤدي إلى البحث عن العلة وعلة العلة إلى ما لا نهاية»[5]. إن هذه الغائية التي يرفضها المفتونون بالمنهج الوصفي ـ زاعمين موضوعيته المطلقة ـ هي بالضبط ما كان يحرص عليه القدماء، انطلاقاً من رؤيتهم للعالم ـ واللغة جزء منه ـ بوصفه (أي العالم) مخلوقاً محدثاً لعلة وغاية يتحتم على الانسان اكتشافها لفهم وظيفته ودوره فيه. وفي ظل هذه الرؤية للعالم لا يمكن التوقف عند حدود الخواص الخارجية للظواهر، أياً كانت هذه الظواهر، ولا بد من التعليل سعياً لاكتشاف الحكمة والغاية:

«إذا تأملت علل هذه الصناعة، علمت أنها غير مدخولة ولا متسمح فيها.

فنحن إذا صادفنا الصيغ المستعملة والأوضاع بحال من الأحوال، وعلمنا أنها كلها أو بعضها من وضع واضع حكيم ـ جل وعلا ـ تطلبنا بها وجه الحكمة المخصصة لتلك الحال من بين أخواتها»[6].

إذا تجاوزنا هذا الاطار العام للثقافة، والذي تشارك العلوم اللغوية فيه غيرها من العلوم، فسنجد أن العلوم اللغوية واجهت مشكلات ذات طبيعة خاصة، لا يواجهها البحث اللغوي العربي الحديث، أو بالأحرى، يتعمد ألا يواجهها. ومن هنا تتسم أحكام المحدثين على القدماء أحياناً بنبرة استعلائية، كأن يقال مثلاً إن

(4) المرجع نفسه، ص 165.

(5) المرجع نفسه، ص 167.

(6) السيوطي، الاقتراح على علوم النحو، حيدر آباد، 1310 هـ، ص 54-55.

النحاة «بعد وصولهم إلى ما ارتضوه من قواعد جعلوا هذه القواعد أحكاماً» فكانت في نظرهم أولى بالاعتبار مما خالفها من المسموع ومن ثم أعملوا فيما خالف قواعدهم من النصوص حيل التخريج والتأويل والتعلل، فإذا لم يتأت لهم ذلك قالوا في المسموع «يحفظ ولا يقاس عليه»، وهذا موقف من النحاة يفترض في العربي الأول أنه كان على بصر بأقيستهم وعللهم»[7]، أو أن يقال في سياق آخر: «لقد اجهد النحاة النصوص بالتأويل، لأنهم خلطوا بين أمرين من الحق أن يفرق بينهما: وهما «المعنى الشكلي» و«المعنى الفلسفي»، فقد جعلوا الأخير اساساً لما يجب أن تؤديه النصوص، فإذا لم تؤده استكملت بالفروض والظنون، فالحدث لا بد له من محدث في الواقع، فإذا وجد الفعل في اللفظ فلا بد أن يستكمل بالفاعل، وهنا يأتي التقدير. والاسناد لا يكمل في الواقع إلا بوجود مسند ومسند إليه، فإذا غاب أحدهما من الجملة فلا بد من تقديره»[8].

ومما يتصل بهذه النبرة الاستعلائية في نظر المحدثين للتراث اللغوي: الحديث عن «التعقيد» الذي تسبب فيه النحاة. وكثيراً ما يستندون إلى ما رواه الجاحظ عن أبي الحسن الأخفش (ت 211 هـ) من أنه تعمد الغموض والعسر في كتبه «حتى يلتمس منه الناس تفسيرها رغبة في التكسب بها»[9]. أو ما ورد أيضاً من وقوف أعرابي على مجلس الأخفش أيضاً:

«فسمع كلام أهله في النحو وما يدخل معه، فحار وعجب وأطرق ووسوس، فقال له الأخفش ما تسمع يا أخا العرب، قال: أراكم تتكلمون في كلامنا بما ليس من كلامنا»[10].

---

(7) تمام حسان، **اللغة العربية...**، ص 13.

(8) محمد عيد، **أصول النحو العربي...**، ص 124.

(9) شوقي ضيف، **المدارس النحوية**، القاهرة، دار المعارف، 1976، ط 3، ص 94-95، وانظر أيضاً: «مقدمة» شوقي ضيف لكتاب ابن مضاء، **الرد على النحاة**، والنص المشار إليه في: كتاب **الحيوان** للجاحظ، القاهرة، الحلبي، 1966، ج 1، ص 91.

(10) أبو حيان التوحيدي، **الامتاع والمؤانسة**، تحقيق أحمد أمين وأحمد زين، القاهرة، 1939-1942، ج 2، ص 139. وانظر تعليق محمد عيد على هذا النص في **أصول النحو العربي**، ص 174-175.

وكأن هؤلاء الباحثين يفترضون ـ ضمنياً ـ التوحيد بين النظام اللغوي ـ أو اللغة ـ والكلام، وكأنهم يتناسون الفارق بين مهمة الباحث الذي يسعى لوضع الظاهرة في نسق ونظام وبين الظاهرة ذاتها في حركتها وصيرورتها. من الطبيعي أن يكون كلام النحاة عن اللغة مغايراً لكلام أبناء اللغة أنفسهم. وإذا كانت اللغة هي الأداة التي يتم بواسطتها للانسان فهم العالم وتأويله وتفسيره برموزها، فإن فهم اللغة ذاتها واكتشاف نظامها يتم من خلال رموزها وعلاماتها أيضاً، وهذا هو مكمن الصعوبة ـ أو التعقيد ـ في الحديث عن اللغة. وبعبارة اخرى إذا كانت اللغة نظاماً من الرموز والعلامات تعبر عن رؤية الجماعة البشرية الخاصة للعالم، فإن على عالم اللغة أن يتخذ من بعض هذه الرموز وسائل وعلامات للتعبير عن هذا النظام. إن الدّال في النظام اللغوي يتحول إلى رمز ذي دلالة خاصة في البحث اللغوي. وهذه العملية الأساسية في البحث اللغوي هي في جوهرها عملية تأويلية. إن اتهام النحو العربي بالصعوبة والتعقيد يفترض ـ ضمناً أيضاً ـ أن غايته أن تكون تعليمية، ومن طبيعة النحو التعليمي أن يكون «معيارياً»، وهي صفة سبق أن أشرنا إلى رفض الباحثين للنحو العربي لها، انطلاقاً من تصورهم لبناء النحو علهيا. وهكذا يقع الباحثون في تناقض يحتاج إلى تفسير لا نتوقف أمامه هنا.

إن كلمات مثل «الفاعل»، و«المعفول»، و«الفعل»، و«المبتدأ»، و«الخبر»، و«المضارع»، و«الماضي»، و«الأمر»، و«الفتحة»، و«الكسرة»، و«الضمة»، و«السكون»، و«الرفع»، و«النصب»، و«الكسر» و«الجزم»، كلها في اللغة علامات دالة على معان، ولكنها تتحول في البحث اللغوي إلى مفاهيم تحليلية، أي أن هذه الرموز اللغوية قد تمت لها عملية إعادة تفسير، أو تأويل، نقلتها من مجال «الكلام» إلى مجال «اللغة»، وهو ما يطلق عليه القدماء أحياناً اسم «النقل الاصطلاحي» أو «النقل العرفي» في دوائر العلوم بشكل عام.

بالاضافة إلى هذه الصعوبة الخاصة بالعلوم اللغوية، والتي تجعل من التأويل أداة أساسية لبناء العلم ذاته، فقد كان النحاة العرب يواجهون صعوبات خاصة بالثقافة العربية الاسلامية، وهي صعوبات لا يواجهها البحث اللغوي الحديث، أو بالأحرى ـ كما سلفت الاشارة ـ يتعمد ألا يواجهها. لقد تحول النص القرآني في الثقافة إلى أن يكون هو «النص» المعيار، النص الذي يمثل النظام اللغوي تمثيلاً

دقيقاً. ولم يكن ممكناً للنحوي أو اللغوي أن يضع قواعده دون أن يكون هذا النص نصب عينيه وفي بؤرة الاهتمام من عقله. لقد بدأت حركة البحث اللغوي فيما هو شائع ومعروف، من ضبط أبي الأسود الدؤلي لأواخر الكلمات في المصحف، ومن خلال وصفه لحركة الشفتين أثناء النطق بالحروف وضع مصطلحات «الفتح»، و«الضم» و«الكسر»[11]. وإذا كان من السهل على الباحث اللغوي الحديث الاصرار على ضرورة أن يقصر الباحث نفسه على لهجة واحدة في فترة زمنية محددة، فقد كان ذلك بالنسبة للغوي القديم امراً غير مقبول، ذلك أن الثقافة كانت تنتقل من مرحلة الشفاهية إلى مرحلة التدوين، وكان النص القرآني وما يحيط به من علوم ـ ومنها النحو واللغة ـ تساهم في عملية النقل هذه، ومن ثم اصبح ضرورياً لدى النحاة القدامى ـ وقد اختلط العرب بغيرهم من الثقافات والشعوب ـ اللجوء إلى «اللغة البدوية» استناداً إلى مبدأ، أو معيار، «النقاء اللغوي». وقد يمكن الآن أن يقال إن «النقاء اللغوي» مجرد تصور ذهني لا يعكس الواقع اللغوي الحقيقي، لذلك اختلف اللغويون فيما بينهم حول تحديد القبائل والمناطق، بل والأفراد من الشعراء الذين يمكن الرواية عنهم والاستناد إلى كلامهم في وضع القواعد واكتشاف النظام. لكن تحديد معيار للنقاء بين اللغويين والنحاة واختلافهم في هذا التحديد إنما يعكس خلافات بين اتجاهات ليس هنا مجال التعرض لها.

وإذا كان النص القرآني ـ بوصفه معياراً ـ هو الذي وجه الدراسات اللغوية القديمة هذه الوجهة الخاصة، فإن القراءات المختلفة لبعض أجزاء هذا النص ساهمت في التخفيف من سطوة هذه المعيارية إلى حد كبير. ولا شك أن القراءات القرآنية ـ سواء في ذلك القراءات السبعة المشهورة، أو ما يضاف إليهن من الثلاثة، أو ما يشذ عن هذه العشرة ـ تعد بقايا خلافية لاختلافات لهجية على المستويات الصوتية والصرفية والنحوية والدلالية. والاهتمام بهذه القراءات والحرص على تأويلها وتفسيرها ـ دون الجرأة على رفضها ـ هو الذي أعطى للنحو القديم حيويته، وفي هذا رد على من يتهمون هذا النحو بالمعيارية وتحكيم القواعد الجامدة. وعلينا أن نكون على ذكر دائماً

(11) شوقي ضيف، المدارس النحوية، ص 16-17.

من أن أوائل نحاة البصرة ـ بدءاً من عبد الله بن أبي إسحاق الحضرمي ـ كانوا من القراء «فتلميذاه عيسى بن عمرو وأبو عمرو بن العلاء، وتلميذا عيسى: الخليل بن أحمد ويونس بن حبيب كل هؤلاء من القراء»[12].

وعلى ذلك ليس التأويل في النحو العربي ذلك «المرض» الذي يجب التخلص منه في مفهوم المحدثين، بل هو في الحقيقة اداة هامة وأساسية من أدوات بناء العلم ذاته. وهو من هذه الزاوية يعكس «الرؤية» العلمية للظاهرة في فترة تاريخية محددة التأويل إلى جانب ذلك، بل وقبل ذلك، ظاهرة هامة وأداة أصيلة في الثقافة العربية التي انطلقت من مركز اساسي هو النص القرآني كما وضحنا في دراسة أخرى[13]. ومن الطبيعي أن يكون له نفس الأهمية في علم لصيق الصلة بالنص القرآني. ولقد آثرنا في هذه الدراسة استخدام كلمة «تأويل» بدلاً من كلمة «تفسير» لعدة أسباب هي:ـ

١ ـ إن كلمة تفسير في أصل استخدامها تعني الواضح البين، هكذا استخدمت في القرآن في قوله تعالى: ﴿ولا يأتونك بمثل إلا جئناك بالحق وأحسن تفسيرا﴾ الفرقان/33. وهي بهذا المعنى لا تعكس المقصود من حركة الذهن المعرفية إزاء موضوع المعرفة، وهو المعنى الذي تدل عليه كلمة «تأويل» كما حللناها في دراسة أخرى[14].

٢ ـ إن كلمة تأويل هي التي استخدمها قدامى المفسرين، أمثال محمد بن جرير الطبري (ت 310) الذي أطلق على كتابه في التفسير جامع البيان عن تأويل آي القرآن، ويبدأ دائماً تفسيره للآية بقوله: «القول في تأويل قوله تعالى». وهذا كله ـ يؤكد أن التأويل هو المصطلح الأمثل للتعبير عن عمليات ذهنية على درجة عالية من العمق في مواجهة النصوص والظواهر. وفي كتاب سيبويه نفسه دليل على ذلك، فهو يكثر من استخدام كلمة «تأويل» إزاء العبارات التي يحتاج تحليلها إلى بعض العمق. وفي مقابل ذلك يستخدم كلمة تفسير

---

(12) المرجع نفسه، ص 18.

(13) نصر أبو زيد، مفهوم النص، دراسة في علوم القرآن، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1990 م، المقدمة.

(14) المرجع نفسه، الفصل الخامس من الباب الثاني عن «التفسير والتأويل».

للدلالة على الوضوح، يقول وهو بصدد تبرير الاقتصار في ذكر الأسماء الثلاثية غير المتمكنة على الكثير الاستعمال الدائر في الكلام:

«وإنما كتبنا من الثلاثة وما جاوزها غير المتمكن الكثير الاستعمال من الأسماء وغيرها الذي تكلم به العامة لأنه أشد تفسيراً. وكذلك الواضح عند كل أحد هو أشد تفسيراً، لأنه يوضح به الأشياء، فكأنه تفسير التفسير. ألا ترى أن لو أن إنساناً قال: ما معنى أيّان فقلت: متى، كنت أوضحت. وإذا قال ما معنى متى قلت: في أي زمان، فسألك عن الواضح شق عليك أن تجيء بما توضح به الواضح»[15].

3 ـ هذا التمايز بين مفهوم «التأويل» و «التفسير» من حيث الدلالة قد تم توجيهه في مرحلة متأخرة في معركة الصراع الايديولوجي بين الفرق والاتجاهات الفكرية والدينية المختلفة ـ وغالباً مع سيادة المذهب الأشعري واتخاذه المذهب الرسمي للدولة بعد القضاء على الاعتزال مع أوائل القرن الخامس ـ على أساس مذهبي، فصار «التفسير» هو ما يقدمه المذهب الرسمي من تأويلات وأصبح ما يقدمه الخصوم «تأويلاً» زائغاً عن الحق والصحة، ووصم هؤلاء الخصوم بأنهم من الذين «في قلوبهم زيغ». ثم صارت كلمة «تأويل» من بعد ذات دلالة سيئة من المنظور الديني الذي ساد واستقر. وأغلب الظن أن الهجوم على «تأويلات» النحاة وأقيستهم وعللهم من المحدثين ليس إلا صدى لهذا التوجيه الايديولوجي. يؤكد ذلك ويدعمه أن أول هجوم حاد جاء من نحوي قديم، هلل له المحدثون تهليلاً واسعاً، جاء من نحوي ينتمي إلى المذهب الظاهري وهو مذهب لا يعترف بأي تفسير للنص، بل يرى أن النصوص واضحة بذاتها خاصة النصوص الدينية[16].

(15) سيبويه، **الكتاب**، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، تحقيق عبد السلام هارون، 1975، ج 4، ص 235.

(16) انظر «مقدمة» شوقي ضيف **الرد على النحاة** لابن مضاء، ومواضع كثيرة من محمد عيد. وعن موقف الظاهرية من تأويل النصوص، انظر على سبيل المثال: ابن حزم، **الفصل في الملل والأهواء والنحل**، القاهرة، مكتبة السلام العالمية، (مصورة عن مطبعة محمد علي صبيح 1348 هـ)، ج 2، ص 91-93، 95، وج 5، ص 19-22.

ومعنى ذلك أن استخدامنا لمفهوم «التأويل» وإصرارنا عليه إنما هو بمثابة العودة إلى الأصل. وقد كان كتاب سيبويه امراً طبيعياً من حيث هو الكتاب الأول الذي وضع أسس التأويل وقواعده للنحاة الذين جاءوا بعد ذلك، سواء أكانوا بصريين أم كانوا كوفيين أم بغداديين أم مصريين، إذا سلمنا بهذه التقسيمات التقليدية. ومن الطبيعي كذلك أن نعتمد على اختبار بعض القضايا التي كثر الجدل حولها، والتي أثارها ابن مضاء القرطبي، والتي هي قضايا عامة تدخل في بناء العلم أكثر مما تتخلل تفاصيله مثل مفاهيم العامل والقياس والشذوذ وهي القضايا التي اعتبرها ابن مضاء مداخل للتأويلات التفصيلية والتعقيدات، وهي نفس نظرة المحدثين كما سبق أن ألمحنا. وسنرى من خلال هذه الدراسة أن هذه المفاهيم ـ العامل، الشذوذ ـ مفاهيم تحليلية ذات طابع تأويلي، وهي مفاهيم تفسرّ لنا ـ نحن المحدثين ـ الأساس النظري العام لرؤية العالم التي انطلق منها النحاة.

1 ـ العامل

حاول ابن مضاء أن يفسر تغير الحركات الاعرابية، مع تغيّر مواقع الكلمات داخل الجملة برد ذلك إلى المتكلم. وهو يناقش مفهوم العامل من خلال منظور ايديولوجي واضح، وسنعود إلى هذه النقطة بعد أن نتبين مفهوم العامل عند سيبويه، ذلك لأن ابن مضاء لا يرد على سيبويه فقط، بل يناقش النحاة كلهم حتى عصره في القرن السادس (ت 592 هـ). إن مفهوم العامل عند سيبويه ـ وكذلك عند استاذه الخليل ـ لا يتبدى في الكتاب إلا من خلال ظاهرة أخرى هي ظاهرة الحذف أو الاضمار. وهذه الظاهرة تعرض نفسها بشكل واضح في الأبواب التالية: التنازع ـ الاشتغال ـ النداء ـ القسم، فهو في باب التنازع مثلاً يقول:

«هذا باب الفاعلين والمفعولين اللذين كل واحد منهما يفعل بفاعله مثل الذي يفعل به وما كان نحو ذلك، وهو قولك: ضربت وضربني زيد، وضربني وضربت زيداً، تحمل الاسم على الفعل الذي يليه، فالعامل في اللفظ أحد الفعلين، وأما في المعنى فقد يُعلم أن الأول قد وقع إلا أنه لا يُعمَل في اسم واحد

نصب ورفع وإنما كان الذي يليه أولى لقرب جواره وأنه لا ينقض معنى وأن المخاطب قد عرف أن الأول قد وقع بزيد»[17]

فالعامل إذن هو اللفظ الذي يتصور سيبويه أنه يؤثر في لفظ آخر، وفي الأمثلة السابقة يأتي اسم بعد فعلين، يصح أن يقع فاعلاً لأحد الفعلين وأن يقع مفعولاً للفعل الآخر. وقد كان اختيار سيبويه ـ أو تأويله بالأحرى ـ أن الاسم يجب أن يتعلق بأقرب الأفعال إليه، وفي هذا تركيز على علاقة التجاور أو المجاورة. وعلى ذلك يمكن القول: إن العامل مفهوم ذهني لتفسير ظاهرة لغوية هي علاقة كلمة بكلمة داخل الجملة. في هذه العلاقة تم تصنيف الكلمات إلى عوامل ومعمولات، أو متأثرات. وعلى ذلك حين وجد سيبويه بعض الكلمات منصوبة أو مرفوعة دون وجود عامل ظاهر في السياق. كان لا بد له من افتراض عامل محذوف أو مضمر كما في أساليب النداء والقسم والاختصاص.. الخ..

إن الرؤية التي يقوم عليها مثل هذا التصور الذهني التأويلي ـ العامل ـ هي أن كل أثر لا بد له من مؤثر، وكل فعل لا بد له من فاعل، وكل معلول لا بد له من علة. هذه قضايا بديهية في الثقافة العربية الاسلامية، لأنها هي الأوليات التي تنبني عليها خطوات الاستدلال من العالم المرئي الظاهر إلى العالم الغيبي الباطن إلى وجود الله عز وجل. هذه مقدمات أولى في كتب علم الكلام اتفقت عليها الفرق كلها، ولذلك تحولت إلى بديهيات، فالطفل ـ فيما يرى ابن حزم ـ يعلم «بأنه لا يكون فعل إلا لفاعل، فإنه إذا رأى شيئاً قال: من عمل هذا ولا يقنع البتة بأنه انعمل دون عامل»[18].

لكن مع هذا الاتفاق والاجماع على «العامل» اختلف الكوفيون مع البصريين حول تحديد هذا العامل في سياق الاشتغال ـ كما في الأمثلة السابقة ـ فذهب سيبويه إلى إعمال الفعل الثاني للجوار، على حين ذهب الكوفيون إلى إعمال الفعل الأول للأسبقية. ومعنى ذلك أن مبدأ «العامل» متفق عليه، لكن تحديد

(17) الكتاب، تحقيق عبد السلام هارون، القاهرة، دار القلم، 1969، ص 73-74.

(18) ابن حزم، الفصل، ج1، ص 12.

العامل في الجملة المعينة هو محور الخلاف. ورغم أن الخلاف ليس اهتمامنا في هذه الدراسة، فإنه من المفيد أن نؤكد أن هذا الخلاف ـ الجزئي ـ ليس خلافاً بلا مغزى، بل هو خلاف تصورات فرعية، هو خلاف حول أيهما أهم: علاقة الجوار أم الأسبقية المطلقة. أو بعبارة أخرى أيهما يسمى العامل أو المؤثر: القريب أم البعيد. وهذا خلاف يحتاج إلى تعمق أكثر في طبيعة الجذور الفكرية للمدرستين إن صح اعتبارهما كذلك. إن هذا الخلاف شبيه بخلاف الأشاعرة مع المعتزلة حول «فاعل» الفعل الانساني، فذهب المعتزلة إلى الأقرب وهو الانسان وذهب الأشاعرة إلى الأسبق وهو الله، وإن احتفظوا للانسان بعلاقة ما بفعله أطلقوا عليها اسم «الكسب» ليس هذا تفسيراً لخلاف الكوفيين والبصريين حول «العامل» في الأمثلة السابقة، ولكنه مجرد دليل على تجاوب أنماط الخطاب في كل من النحو وعلم الكلام.

إن قضية العامل ـ التي تقوم على أساس علاقة التلازم الضروري بين الفعل والفاعل ـ هي التي تجعل سيبويه يصر على أن تكون كلمة «قومك» في جملة مثل «ضربوني وضربتهم قومَك» على النصب، ولا يصح أن تأتي على الرفع، فلا يصح أن تقول «ضربني وضربتهم قومُك» على إعمال الفعل الأول في قومك، بل الجملة غير صحيحة عند سيبويه «فلا بد من الأول من ضمير الفاعل لئلا يخلو من فاعل. وإنما قلت: ضربتُ وضربني قومُك، فلم تجعل في الأول الهاء والميم لأن الفعل قد يكون بغير مفعول ولا يكون الفعل بغير فاعل»[19].

إن جواز حذف المفعول مع عدم جواز حذف الفاعل في الأمثلة السابقة، يعني أن الفاعل يحتل مرتبة أعلى في تصورات النحاة، إنه «عمدة» إذا قورن بالمفعول «الفضلة» وهذه كلها مفاهيم ترتد إلى أصل مفهوم واحد هو مفهوم «العامل» وليس مفهوم العامل بالمعنى الذي شرحناه مفهوماً تحكمياً عند سيبويه، بل هو مجرد تصور ذهني تأويلي. دليل ذلك أنه يتوقف عند بيت امريء القيس:

فلو أن ما أسعى لأدنى معيشة   كفاني ولم أطلب قليل من المال

(19) الكتاب، ج 1، ص 79.

لقد كان المفروض - لو حكَّم سيبويه مقاييسه من ضرورة إعمال الفعل الثاني - أن تكون كلمة «قليل» منصوبة على المفعولية، وأن يُقدر في الفعل الأول ضميرٌ فاعلٌ. لكن سيبويه يخرج المثال كله من باب التنازع استناداً إلى سياق المعنى لا في البيت فحسب، بل في القصيدة:

«فإنما رفع لأنه لم يجعل القليل مطلوباً، وإنما كان المطلوب عنده المُلْك وجعل القليل كافياً، ولو لم يرد ذلك ونصب فسد المعنى»[20].

وهكذا يستطيع سيبويه - بهذا التأويل - أن يحافظ على مفهوم أهمية الفاعل عن المفعول وجواز وجود فعل بلا مفعول وعدم جواز وجود فعل بلا فاعل. ومما يؤكد أن مفهوم «العامل» النحوي مجرد تصور ذهني تأويلي «باب الاشتغال» ففي مثال «زيدٌ مررت به» يرى أن الرفع في «زيد» هو الأوجه، وذلك على عكس مثال «زيداً ضربته» فالنصب في هذه الحالة الأخيرة أمثل، لكن ذلك لا يمنع أن يقال «زيداً مررت به» وذلك على تأويل فعل مضمر نصب «زيداً» لا على أنه منصوب بالفعل التالي له الذي تعدى إلى ضميره - ضمير زيد - بحرف الجر. هذا التأويل ضروري.

«كأنك قلت - إذا مثلت ذلك - جعلت زيداً على طريقي مررت به، ولكنك لا تظهر هذا الأول (يعني الفعل الأول) كما ذكرت لك»[21].

فإذا وقع الفعل على مفعول مباشر بينه وبين الاسم الأول سبب أو علاقة جاز الوجهان في الاسم الأول: النصب والرفع. والتأويل الذي يقدمه سيبويه هنا تأويل هام من حيث إنه يكشف عن جانب من البعد الاجتماعي للغة. إن علاقات القرابة في المجتمع العربي علاقات لها اعتبارها، وهذا البعد الذي يلمحه سيبويه حين يقول:

«وإذا قلت: زيد لقيت أخاه فهو كذلك (أي بالرفع) وإن شئت نصبت، لأنه إذا وقع على شيء من سببه فكأنه وقع به. والدليل على ذلك أن الرجل يقول:

---

(20) الموضع نفسه.

(21) الكتاب، ج 1، 83.

أهنت زيداً بإهانتك أخاه وأكرمته بإكرامك أخاه. وهذا النحو في الكلام كثير. يقول الرجل إنما أعطيت زيداً، وإنما يريد لمكان زيدٍ أعطيت فلانا. وإذا نصبت: زيداً لقيت أخاه، فكأنه قال: لابست زيداً لقيت أخاه **وهذا تمثيل ولا يتكلم به**، فجرى هذا على ما جرى عليه قولك: أكرمت زيداً»[22].

إن عبارة «وهذا تمثيل ولا يتكلم به» عبارة متكررة في الكتاب[23] وهي دالة على وعي سيبويه بالفارق بين «العبارة الأصلية» موضوع التحليل وبين «العبارة الشارحة». ومعنى قول سيبويه إن «العبارة الشارحة» «تمثيل ولا يتكلم به» أن تقدير المحذوف مسألة افتراضية. وإذا كان المحذوف هو العامل فذلك يؤكد ما ذهبنا إليه من أن «العامل» مجرد تصور ذهني تأويلي، أو هو أداة تحليلية لبناء العلم.

ولكي تتضح القضية أكثر نعرض الأمثلة التي يُؤوِّلها سيبويه على حذف العامل وذلك في باب الاستثناء بخلا وعدا حيث إن الاسم منصوب بعدهما بفعل مضمر تقديره «جاوز». ولكنه بعد ذلك مباشرة يسارع إلى نفي حقيقة الجملة المفترضة فيقول:ـ

«ولكني ذكرت جاوز **لأمثل** لك به، وإن كان لا يستعمل في هذا الموضع. وتقول أتاني القوم ما عدا زيداً، وأتوني ما خلا زيداً فما هنا اسم وخلا وعدا صلة له، **كأنه قال** أتوني ما جاوز بعضهم زيداً. وما هم فيها عدا زيداً **كأنه قال**: ما هم فيها ما جاوز بعضهم زيداً، **وكأنه قال** إذا مثلت ما خلا وما عدا فجعلته اسماً غير موصول: قلت: أتوني مجاوزتهم زيداً مثلته بمصدر ما هو في معناه، كما فعلته فيما مضى»[24].

---

(22) الموضع نفسه.

(23) انظر على سبيل المثال لا الحصر: الكتاب، 103/1 و 353 و 371 و 374/375، وكذلك ج 2، تحقيق عبد السلام هارون، القاهرة، دار الكاتب العربي للطباعة والنشر، 1968 ص 47، ج 3، تحقيق عبد السلام هارون، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1973، ص 7-8 و 28.

(24) الكتاب، 348/2-349.

إن الصعوبة التي يواجهها سيبويه في النص السابق هي محاولته أن يشرح المثال اللغوي بعبارة مماثلة «تمثيلات»، وهو يصرّ في نفس الوقت على إقناع قارئه أن هذه «التمثيلات» ليست جزءاً من الكلام. ومعنى ذلك أن العامل ليس جزءاً من الكلام كما توهم المحدثون متابعين في ذلك لابن مضاء القرطبي، بل هو مفهوم ذهني تصوري يؤدي وظيفة تأويلية هامة في بناء العلم. وقد قارب ابن مضاء أن يدرك هذه الحقيقة، وهو يناقش افتراضاً مؤداه أن مفهوم «العامل» بالنسبة لعلم النحو مجرد اصطلاح وضعي:

«كما فعل المهندسون حين وضعوا خطوطاً مصنوعـة ـ هي في الحقيقة أجسام ـ مواضع الخطوط التي هي أطوال لا أعراض لها ولا أعماق، ونُقطاً ـ هي في الحقيقة أجسام ـ مواضع النقط التي هي نهايات، والتي هي لا أطوال لها ولا أعراض ولا أعماق، وقدروا في الفلك دوائر ونقطاً وتوصلوا بذلك إلى البرهان على ما أرادوا أن يبرهنوا عليه. ولم يخلّ إيقاع هذه مواضع تلك بما قصدوا، بل حصل اليقين للمتعلمين تلك الصنعة، مع معرفتهم بوضع هذه موضع تلك»[25].

في مثل هذه المقارنة يكون مفهوم «العامل» بمثابة مفهوم تحليلي مثل النقط والخطوط التي يمثل بها العلماء ـ علماء الهندسة ـ الأطوال والأعراض والمسافات والبدايات والنهايات. وإذا كانت هذه الخطوط والنقط علامات في نظام علمي لا تساوي ما تدل عليه، بل هي مجرد علامات اتفاقية، فإن «العامل» كذلك مجرد مفهوم اصطلاحي في بناء علم النحو. إذا كان تصور سيبويه للعامل ـ كما عرضناه سالفاً ـ يؤكد هذه الحقيقة، فإن ابن مضاء القرطبي يسارع إلى رفض هذه المماثلة بين النقط والخطوط في علم الهندسة وبين «العامل» في علم النحو يقول:

«النحويون ليسوا بهؤلاء (يعني المهندسين)، لأنهم قالوا: إن كل منصوب فلا بد له من ناصب لفظي، فإن جعلوا هذه المحذوفات التي لا يجوز إظهارها معدومة على الاطلاق في اللفظ وفي الارادة، والكلام تام دونها، فقد أبطلوا ما ادعوه من أن كل منصوب فلا بد له من ناصب. وأيضاً فإن وضع الأجسام مواضع الخطوط والنقط الهندسية تقريب وعون للمتعلم، ووضع هذه العوامل لا شيء فيه

---

(25) ابن مضاء، الرد على النحاة، ص 79-89.

من ذلك، بل تقدير وتخييل»[26].

إن هذا الرفض الحاسم من ابن مضاء لمفهوم «العامل» رغم إدراكه لطبيعته وحقيقته لا ينبع من مجرد الرغبة في الثورة على المشرق العربي من جانب المغرب في عصر الموحدين، بل الرفض يرتد في حقيقته إلى خلاف أيديولوجي بين المذهب الظاهري في التعامل مع النصوص وبين غيره من المذاهب الدينية داخل إطار الثقافة العربية الاسلامية. إن المعيار الذي تستند إليه الظاهرية، أن النصوص واضحة مكتفية بذاتها، وهو ما يعبر عنه ابن حزم بقوله:

«واعلموا أن دين الله تعالى ظاهر لا باطن فيه وجهر لا سر تحته كله برهان لا مسامحة فيه. . . . . وجملة الخير كله أن تلزموا ما نص عليه ربكم في القرآن بلسان عربي مبين لم يفرط فيه من شيء تبياناً لكل شيء، وما صح عن نبيكم ﷺ برواية الثقات من أئمة أصحاب الحديث رضي الله عنهم مسنداً إليه، فهنا طريقان يوصلانكم إلى رضى ربكم عز وجل»[27].

وعلى ذلك فالتأويل وحمل الكلام على غير ظاهره مرفوض رفضاً قاطعاً من جانب اتباع المذهب الظاهري. إن النصوص بينة بذاتها واضحة بنفسها لا تحتاج في فهمها وإدراك معناها إلا لمعرفة اللغة، وحمل الكلام على غير ظاهره لا يصح أن يقع إلا بنص آخر، فالنصوص تفسر بعضها ولا حاجة للعقل الانساني للتدخل.

«وحمل الكلام على ظاهره الذي وضع له في اللغة فرض لا يجوز تعديه إلا بنص أو إجماع، لأن من فعل غير ذلك أفسد الحقائق كلها والشرائع كلها والمعقول كله»[28].

إن هذا الموقف الأيديولوجي ينقله ابن مضاء كاملاً من مجال النصوص الدينية إلى مجال الدرس اللغوي، ولا غرابة في ذلك، أليست اللغة بالنسبة للدارس نصاً يقرأه لاكتشاف آلياته. وإذا كان البعد الأيديولوجي لمفهوم

---

(26) المرجع نفسه، ص 98.

(27) ابن حزم، **الفصل**، 2 /91-92.

(28) المرجع نفسه، 3/3.

«العامل» ـ أو لنقل البعد الثقافي الديني ـ بعداً ضمنياً في كتاب سيبويه فإن ابن مضاء ينقل هذا البعد من العمق إلى السطح وذلك في مناقشته له من منظور ديني واضح. فهو أولاً يورد رأي ابن جني في العوامل اللفظية والمعنوية كما يلح على تأكيد ابن جني أن العامل في الحقيقة هو المتكلم نفسه. وإذا كان تأكيد ابن جني لم يمنعه من التحليل على أساس من مفهوم «العامل» فإن ابن مضاء يأخذ رأي ابن جني ـ أن العامل هو المتكلم ـ مأخذاً اعتزالياً فيبدأ مناقشته لمفهوم العامل بالرد عليه قائلاً: ـ

«وأما مذهب أهل الحق فإن هذه الأصوات إنما هي من فعل الله تعالى، وإنما تنسب إلى الانسان كما ينسب إليه سائر أفعاله الاختيارية. وأما القول بأن الألفاظ يحدث بعضها بعضاً فباطل عقلاً وشرعاً، لا يقول به أحد من العقلاء لمعان يطول ذكرها فيما المقصد إيجازه: منها أن شرط الفاعل أن يكون موجوداً حينما يفعل فعله، ولا يحدث الاعراب فيما يحدث فيه إلا بعد عدم العامل، فلا يُنصب زيد بعد إن قلنا (إن زيداً) إلا بعد عدم إن.

فإن قيل بما يرد على من يعتقد أن معاني هذه الألفاظ هي العاملة؟ قيل: الفاعل عند القائلين به إما أن يفعل بإرادة كالحيوان، وإما أن يفعل بالطبع كما تحرق النار ويبرد الماء، ولا فاعل إلا الله عند أهل الحق، وفعل الانسان وسائر الحيوان فعلُ الله تعالى، كذلك الماء والنار وسائر ما يفعل، وقد تبين هذا في موضعه. وأما العوامل النحوية فلم يقل بعملها عاقل، لا ألفاظها ولا معانيها لأنها لا تفعل بإرادة ولا بطبع»[29].

هكذا ينقل ابن مضاء مفهوم «العامل النحوي إلى مجال الفاعل» في الواقع، ويناقش القضية من منظور كلامي واضح. وبعبارة أخرى يمكن القول إن ابن مضاء حوَّل المفهوم الذهني التصوري التأويلي إلى موجود واقعي وراح يناقش إمكانية قدرته على العمل والتأثير من جميع الوجوه. والحقيقة أن موقف ابن مضاء من مفهوم «العامل» هو موقف الظاهرية من تأويل النصوص عامة، فمفهوم العامل أدى

(29) ابن مضاء، الرد على النحاة، ص 87-88.

إلى توليد مفاهيم نحوية أخرى كالاضمار والحذف استخدمت في تحليل الكلام وصولاً إلى نظام اللغة. وقد فهم الظاهريون أن افتراض محذوف أو مضمر في الكلام يغيّر الكلام عن ظاهره بإضافة وزيادة ما يفترض أنه محذوف أو مضمر، وهذه مسألة خطيرة ـ في زعمهم ـ حين تطبَّق على النصوص الدينية. ولو فهم ابن مضاء أن تقدير المضمر أو المحذوف من العوامل هو مجرد أداة تأويلية لشرح المثال اللغوي ـ كما هو واضح عند سيبويه ـ لما قال:ـ

«ومن بنى الزيادة في القرآن بلفظ أو معنى على ظن باطل قد تبين بطلانه فقد قال في القرآن بغير علم، وتوجه الوعيد إليه، ومما يدل على أنه حرام، الاجماع على أنه لا يزداد في القرآن لفظ غيرُ المجمع على إثباته، وزيادة المعنى كزيادة اللفظ، بل هي أحرى»[30].

وسيبويه حريص كل الحرص ـ كما سلفت الاشارة ـ على التفرقة بين العبارة الفعلية في الكلام وبين العبارة الشارحة التي يستخدمها على سبيل التمثيل. وهو في حالة القرآن أشد حرصاً، ذلك أنه وهو يؤوّل قراءة من القراءات ـ والقراءات أمر لم يكن يستطيع النحوي القديم تجاهله كما سلفت الاشارة ـ يحرص على بيان أن الفعل المضمر لا يستعمل إظهاره، وذلك في مثل قوله تعالى ﴿وامرأته حمالة الحطب﴾ في قراءة من قرأ على النصب «حمالة».

«لم يجعل الحمالة خبراً للمرأة، ولكن كأنه قال: أذكر حمالة الحطب شتماً لها، **وإن كان فعلاً لم يستعمل إظهاره**»[31].

وفي هذا الاطار يضع سيبويه قواعد عامة من مثل «إن القراءة لا تخالف، لأن القراءة السنة»[32] تأكيداً للدور الذي أشرنا إليه والذي لعبه النص القرآني بقراءاته المتعددة في التأثير في بناء علم النحو. وهو في سياق آخر يضع قاعدة أخرى فحواها «فكلما كثر الإضمار كان أضعف» خاصة في حالة تأويل الصيغ الثابتة مثل

(30) المرجع نفسه، 92-93، وانظر أيضاً: ص 102.

(31) الكتاب، 70/2.

(32) المرجع نفسه، 148/1.

«إن خيراً فخير وإن شراً فشر»[33]. ومعنى ذلك أن الاضمار والحذف مجرد وسائل تأويلية، وسائل فرعية بالنسبة للعامل: الأداة التأويلية الكبرى في علم النحو. وهذا كله يؤكد أن هجوم ابن مضاء على النحاة وعلى مفهوم العامل ـ وما يتفرع عنه ـ كان هجوماً أيديولوجياً يؤكد أن مفهوم العامل نفسه صياغة نحوية لقضية ثقافية، ومن خلال هذا المفهوم ـ العامل ـ يترابط علم النحو بمفاهيم الثقافة.

2 ـ القياس:

يرد الدارسون المحدثون القياس النحوي في طرائقه ومظاهره إلى تأثر النحاة بعلم أصول الفقه[34]. وأغلب الظن أن الذي أدى بهم إلى هذا هو تعليلات النحاة للظواهر اللغوية وتقسيم المتأخرين منهم للعلل إلى علل لفظية وأخرى معنوية، أو تقسيمهم لها من منظور آخر إلى علل أوَل وعلل ثوان وثوالث وهكذا. والحقيقة أن التعليل أداة أصيلة من أدوات البحث العلمي بدونها يتحول العلم إلى مجرد جمع وتصنيف، وإذا كان التصنيف نفسه عملية تفترض «معياراً» فإنها عملية تعتمد على نوع ما من التعليل والتأويل. إن التجاوب بين مقولات علم النحو ومفاهيمه وبين مقولات علم الفقه ومفاهيمه تجاوب طبيعي ما دام النحو والفقه نظامين ثانويين داخل إطار نظام موحد هو الثقافة العربية الإسلامية.

والقياس كما تحدد بعد عصر سيبويه يفترض أركاناً أربعة هي الأصل والفرع والحكم والعلة، ولا بد من وجود «النص» الذي هو الأصل والذي يستنتج ـ أو يستنبط ـ منه حكم بعينه. ومع الحكم يمكن استنباط علّة ـ أو تفسير ـ للحكم الذي يتضمنه النص. فإذا وجدت نفس العلة في أمر آخر غير الأمر المنصوص عليه أمكن للباحث ـ النحوي والفقيه ـ نقل حكم الأصل إلى الفرع بسبب هذه العلة الجامعة. القياس ـ كما هو واضح ـ يعتمد على حركة العقل في فهم الظاهرة أو النص. وإذا كان الأصوليون والفقهاء يفضلون استخدام مصطلح «الاستنباط» على مصطلح «التأويل» فما ذلك إلا أثر من آثار التحويل الأيديولوجي في دلالة المصطلح الأخير كما سبقت الاشارة. والحقيقة أن المصطلحين يشيران إلى عملية واحدة.

---

(33) المرجع نفسه، 259/1.

(34) انظر محمد عيد، **أصول النحو العربي**، ص 133 وما بعدها.

وإذا كان القياس في مجال النصوص الدينية هو الأداة التي يستطيع بها العقل الانساني تطوير دلالة هذه النصوص لتلائم متغيرات الزمان والمكان في مجال الأحكام الشرعية، وهي الأداة التي يقوم بها «التأويل» في الجوانب الأخرى للنصوص الدينية، إذا كان الأمر كذلك فإن القياس في مجال النحو هو الأداة التنظيمية التي تحول «الكلام» إلى لغة، وترد التغاير والتعدد إلى نسق ونظام.

ونكتفي هنا بمناقشة قضيتين في كتاب سيبويه من قضايا القياس، أولاهما هي قياس الفعل على الاسم في العمل خاصة الفعل المضارع، والثانية قياس «الصفة» على الفعل في العمل، وهو ما يطلق عليه البعض ساخرين اسم «القياس على القياس» أو تحويل الفرع إلى أصل يقاس عليه مرة أخرى[35]. لقد هاجم ابن مضاء ـ إلى جانب العامل ـ العلل والمقاييس النحوية، وهو هجوم طبيعي من أحد اتباع الظاهرية التي ترفض القياس جملة وتفصيلاً. وفي ذلك يقول ابن حزم:

«إن القياس الذي حدث في القرن الثاني قال به بعضهم وأنكره سائرهم وتبرؤوا منه، وهو الحكم فيما لا نص فيه بمثل الحكم فيما فيه نص أو إجماع فقال حذاقهم: لاتفاقهما في علة الحكم، وقال بعضهم لاتفاقهما في وجه الشبه، قلنا: هذه القضية باطلة لوجوه أحدها: قولهم فيما لا نص فيه وهذا معدوم فالدين كله منصوص عليه، وثانيها أنه حتى لو وجد لما جاز أن يحكم بذلك لأنه دعوى بلا برهان، وثالثها قولهم: لاتفاقهما في علة الحكم ولا علة في الشيء من أحكام الله تعالى إذ دعوى العلة في ذلك قول بلا حجة»[36].

وإذا كان ابن مضاء قد نقل الخلاف حول مشروعية القياس من مجال

---

(35) انظر: ابن مضاء القرطبي، **الرد على النحاة**، 154-155، «مقدمة» شوقي ضيف، ص 37-38؛ ومحمد عيد **أصول النحو العربي**، 82-83.

(36) ابن حزم، **إبطال القياس والراي والاستحسان والتقليد والتعليل**، ص 6، نقلاً عن صابر بكر أبو السعود، **القياس في النحو العربي من الخليل إلى ابن جنى**، اسيوط، مكتبة الطليعة، 1978، ص 22. وانظر أيضاً: ابن حزم، **الاحكام في أصول الأحكام**، تحقيق محمود محمد شاكر، القاهرة، مطبعة السعادة، 1347 هـ، ج 7، ص 56-57.

الخلاف الفقهي إلى مجال الخلاف النحوي كما فعل في مفهوم العامل، فما ذلك إلا لأن القياس ـ في النحو كما هو في الفقه ـ يعتمد اعتماداً أساسياً على التأويل، سواء من حيث استخراج الحكم أو من حيث استنباط العلة أو من حيث نقل حكم الأصل إلى الفرع. إن اختيارنا هنا لقضيتي قياس الفعل المضارع على الاسم وقياس الصفة على الفعل المضارع اختيار نابع من أن هاتين القضيتين تعكسان ـ إلى جانب قضية العامل ـ طبيعة التصورات العامة التي قام عليها العلم من جهة، كما تؤكدان الطابع التأويلي للمفاهيم والتصورات النحوية من جهة أخرى.

ومن المفيد في البداية أن نزيح عن الأذهان ذلك التصور الذي زرعه ابن مضاء في أذهان بعض الباحثين المعاصرين من أن قياس الصفة على الفعل ـ بعد قياس الفعل على الاسم ـ هو قياس على القياس، أو تحويل للفرع إلى أصل ثم القياس عليه. ذلك أن قياس الفعل على الاسم ـ أو مضارعته له على حد تعبير سيبويه كما سنرى ـ هو قياس في حكم ما؛ هو أن كلًا من الاسم والفعل المضارع مُعْرب؛ فالحكم هنا هو «الاعراب» والأصل فيه ـ على حد تصور النحاة ـ أنه للأسماء. أما قياس الصفة على الفعل المضارع فهو قياس لحكم آخر غير حكم الاعراب (القابلية للاعراب)، بل الحكم المقيس عليه في هذه الحالة الثانية هو «العمل» أو «التأثير» وبذلك اختلفت جهتا الحكم وصارا قياسين لا قياساً مركباً.

إن تصور النحاة ـ خاصة سيبويه ـ للاسم والصفة والفعل يعطي الأولية للأسماء، ثم يضع بعدها الصفات، ثم يأتي الفعل في المرتبة الثالثة. وليست هذه مجرد تصورات ذهنية فارغة، بل الواقع أن هذا الترتيب يتجاوب بعمق مع التصور الديني لأسماء الله وصفاته وأفعاله. إن الأسماء هي التي تدل على الذات، والصفات تدل على أحوال، اختلف المتكلمون هل هي عين الذات أم هي غيرها. وإذا كان المتكلمون لم يفرقوا في خلافاتهم بين الأسماء والصفات لأن كثيراً من الأسماء الالهية التي وردت في القرآن هي من حيث الاشتقاق صفات، فإن الظاهرية يتخذون موقفاً مخالفاً للفرق الاسلامية كافة فينكرون إنكاراً تاماً إطلاق كلمة «صفات» على ما ورد في القرآن من ألفاظ دالة عى الله عز وجل. والمنطلق الذي ينطلقون منه هو «النَّص» الذي تحدث عن «الأسماء الحسنى» ولم يرد فيه لفظ «صفة». يقول ابن حزم:

«وأما إطلاق لفظ الصفات لله تعالى عز وجل فمحال لا يجوز لأن الله تعالى لم ينص على لفظ الصفات ولا على لفظ الصفة، ولا حُفظ عن النبي ﷺ بأن لله تعالى صفة أو صفات، نعم ولا جاء قط ذلك عن أحد من الصحابة رضي الله عنهم ولا عن أحد من خيار التابعين ولا عن أحد من خيار تابعي التابعين وما كان هكذا فلا يحل لأحد أن ينطق به» (37).

وإذا تجاوزنا إطار علم الكلام إلى التصوف فسنجد أن ثمة نظرية صاغها ابن عربي حول «الألوهة» بوصفها مجموع الصفات الباطنة في الذات الالهية، والتي تطلب العالم ويطلبها العالم، وإليها يرد ابن عربي «الفاعلية» و«العمل» في العالم (38). وهذا معناه أن الاتجاه العام في الثقافة كان يعطي للاسم أولية على الصفة ويعطي للصفة أولية على الفعل، وذلك انطلاقاً من تصور حدوث العالم في مقابلة قدم الذات الالهية، وهو تصور يضع الصفات ـ التي لم يميز المتكلمون بينها وبين الأسماء (39) ـ في مرتبة وسطى. لذلك نرى من الطبيعي أن يضع النحاة الاسم في المرتبة الأولى. ليس هذا بالطبع تعليل النحاة لهذا الترتيب، فللنحاة ـ وسيبويه خاصة ـ تعليلاته ذات الطابع اللغوي لأولية الاسم على الفعل، وهذه بعضها:

إن للاسم استقلالاً لغوياً ليس للفعل، فالجملة ـ الكلام ـ قد تنبني على اسمين ولا تبنى على فعلين لأن الاسم يستغني عن الفعل ولا يستغني الفعل عن الاسم. هذه حقيقة تؤكد مغايرة الفعل للاسم، أو بالأحرى عدم مضارعته له مضارعة تامة. وهذا ما يعنيه سيبويه بقوله:

«ويبين لك أنها (الأفعال) ليست بأسماء أنك لو وضعتها مواضع الأسماء لم يجز ذلك، ألا ترى أنك لو قلت إنَّ يضرب يأتينا وأشباه هذا لم يكن كلاماً؟ إلا

---

(37) ابن حزم، **الفصل**، 95/2.

(38) راجع: نصر أبو زيد، **فلسفة التأويل، دراسة في تأويل القرآن عند محيي الدين ابن عربي**، بيروت، دار التنوير، 1983، ص 57.

(39) راجع: الأشعري، **مقالات الاسلاميين**، تحقيق محيي الدين عبد الحميد، القاهرة، مكتبة النهضة المصرية، ط 2، 1969، ج 1، ص 111، 146، 234 و 250-251؛ ج 2، ص 6-8 و 56 و 225 و 251.

أنها ضارعت الفاعل (يعني اسم الفاعل) لاجتماعهما في المعنى» [40].

إن الاسم - فيما يرى سيبويه - «له من القوة ما ليس لغيره» [41]. وإذا كان الفعل المضارع يلحقه الاعراب كما يلحق الأسماء فإن هذا التشابه لا يجعل الفعل اسماً، ذلك أن الفعل يُجْزم والاسم يُجَر، والعلة في ذلك أن الاسم تلحقه الاضافة وهي علاقة لا تحدث للفعل. وإذا كانت الاضافة تحذف التنوين في الاسم المضاف، فإن التنوين يوازي الجزم في الأفعال. يقول سبيويه:

«وليس في الأفعال جر كما أنه ليس في الأسماء جزم، لأن المجرور داخل المضاف إليه معاقب للتنوين، وليس ذلك في هذه الأفعال. . . وليس في الأسماء جزم لتمكنها وللحاق التنوين، فإذا ذهب التنوين لم يجمعوا على الاسم ذهابه وذهاب الحركة» [42].

إن القياس هنا هو إدراك للتشابه وإدراك للاختلاف كذلك، وهما وسيلتان هامتان للتصنيف والتقسيم. إن الفعل - من حيث الاعراب - يشبه الاسم في أنه يقبل الرفع والنصب ويخالفه في أنه يقبل الجزم في حين لا يقبل الاسم الجزم ويقبل الجر. وتكون المقابلة هنا بين الجزم في الفعل والتنوين في الاسم مقابلة قائمة على أساس من عدم اجتماع التنوين مع الاضافة، التي هي إحدى وظائف الاسم التي تفصله عن الفعل.

هذا التشابه بين الاسم والفعل يؤكده تشابه آخر بين الفعل والصفة - التي اعتبرها سيبويه فرعاً على الاسم من حيث الوظيفة - وذلك أن الفعل قد يقع موقع الاسم ويقوم بوظيفته في الجملة كأن يكون خبراً أو صفة أو حالاً. . الخ. وهنا يلمح سيبويه إلى جانب هذا التشابه الوظيفي تشابهاً في الالحاق، فالفعل قد تلحق به السين أو سوف كما تلحق الألف واللام الاسم فتحوله من التنكير إلى التعريف. إن الأفعال تضارع الأسماء - خاصة الصفات - من حيث إنك:

(40) الكتاب، 14/1.
(41) المرجع نفسه، 218/1.
(42) المرجع نفسه، 4/1.

«تقول: إن عبد الله ليفعل، فيوافق قولك: لفاعل، حتى كأنك قلت: إن زيداً لفاعل فيما تريد من المعنى. وتلحقه هذه اللام (لام التأكيد) كما لحق الاسم، ولا تلحق فَعَلَ (الفعل الماضي) اللام. وتقول سيفعل ذلك وسوف يفعل ذلك فتلحقها هذين الحرفين لمعنى كما تلحق الألف واللام الأسماء للمعرفة»[43].

إن هذا التحليل لأوجه التشابه وأوجه الاختلاف بين الاسم والفعل سواء على مستوى الاعراب أو الالحاق أو علاقات الاستبدال ـ كما بين الفعل والصفة ـ هو الذي جعل سيبويه والنحاة السابقين عليه يصوغون مفهوم «المضارع» الذي تطور بعد ذلك ليدل على البعد الزمني في الصيغة. إن كلمة «مضارع» استعملها النحاة السابقون على سيبويه بمعنى «المشابه» في كثير من الجوانب، وهذه الكلمة بهذا المعنى «مصطلح شكلي غير مرتبط بمدلوله الوظيفي»[44]، ولكنها تحولت رغم ذلك لتدل على الفعل الدال على الحال أو الاستقبال، أي أنها اكتسبت مدلولها الوظيفي من استخدام النحاة لها، فأصبح تقسيم الفعل إلى ماض ومضارع وأمر لا يثير استغراباً من أحد.

إن هذه العلاقة التي اكتشفها النحاة ـ بالمقارنة ـ بين الاسم والفعل تبلور عنها مفهوم هو «المضارعة»، وهو مفهوم يقوم على ترتيب هرمي ـ ذي طابع تقييمي ـ يحتل فيه الاسم قمة الهرم. وبناء على هذا التصور يمكن تأويل بناء الفعل الماضي على الفتح. فالفعل الماضي بني على الفتح لا على السكون ـ والفتحة أخف الحركات عند سيبويه ويؤيده الدراسات الاحصائية في ذلك ـ لأنه يضارع ـ بعض المضارعة ـ الاسم، أو على حد تعبير سيبويه.

«لأن فيها بعض ما في المضارعة، تقول: هذا رجل ضربنا فتصف بها النكرة، وتكون في موضع ضارب إذا قلت هذا رجل ضارب. وتقول إن فَعَل فعلت، فيكون في معنى إن يفعل أفعل، فهي فِعْل كما أن المضارع فعل وقد وقعت موقعها في إن (يعني الشرطية). ووقعت موقع الأسماء في الوصف كما تقع

---

(43) الموضع نفسه.

(44) هنري فليش، العربية الفصحى: نحو بناء جديد، تعريب وتحقيق عبد الصبور شاهين، بيروت، المطبعة الكاثوليكية، ط 1، 1966، «المقدمة» ص 21.

المضارعة في الوصف، فلم يسكنّوها كما لم يسكنوا من الأسماء ما ضارع المتمكن ولا ما صُيِّر من المتمكن في موضع بمنزلة غير المتمكن. فالمضارع (للمتمكن): من علُ، حركوه لأنهم قد يقولون من علٍ فيجرونه. وأما المتمكن الذي جعل بمنزلة غير المتمكن في موضع فقولك أبدأ بهذا أولُ، ويا حكمُ [45].

إن القياس في النحو كما هو واضح من الأمثلة السابقة مخالف للقياس في الفقه، فالنحوي لا ينقل حكماً من نص، بل يستنبط ـ بالتأويل والمقارنة ـ أوجه التشابه وكذلك أوجه الاختلاف بين ظواهر اللغة. وهذه العملية ـ التأويلية في جوهرها ـ هي التي تمكنه من وضع القواعد، وبدونها لا يمكن اكتشاف النظام اللغوي من الكلام.

إذا كان الفعل الدال على الحال والاستقبال يضارع الاسم من حيث الاعراب، ويضارع الصفات من حيث صلاحيته لأن يقع موقعها، فإن الصفات يمكن أن تضارع الأفعال من حيث عملها الرفع والنصب. وهذا فارق هام بين الصفة والاسم. وقد تنبه سيبويه ـ وإن بشكل ضمني إلى أن الفارق بين الاسم والصفة فارق دلالي في المحل الأول، فالاسم يشير إلى المسمى والصفة تدل على الموصوف بالحدث. وبالاضافة الى ذلك فإن سيبويه قد تنبه إلى أمرين: أحدهما أنه لا يجوز الإخبار بالاسم، والأمر الآخر أن الصفة لا تقع موقع الاسم ولا تحل محله [46]. ومع ذلك تظل الصفة في موقع متوسط بين الاسم والفعل، ولذلك تجري الصفة مجرى الفعل المضارع للاسم كما أن الفعل يضارع الاسم في الاعراب «فكل واحد منهما داخل على صاحبه» على حد تعبير سيبويه [47].

إن مشكلة تصنيف الصفات من حيث علاقتها بالأسماء من جهة ومن حيث علاقتها بالأفعال من جهة أخرى مشكلة تطلبت كثيراً من التحليل من منظور علم اللغة الحديث في دراسة تعد في تقديرنا من أخطر الدراسات الحديثة، في اللغة العربية. وقد انتهت إلى ضرورة إفراد الصفة في تصنيف مستقل عن الاسم رغم

---

(45) الكتاب، 16/1.

(46) المرجع نفسه، 171/1.

كل التشابهات التي تربط الصفات بكل من الاسم والفعل [48]. ولم يكن الفصل ممكناً أمام سيبويه ولا أمام سابقيه أو لاحقيه بحكم ما سبقت الاشارة إليه من تداخل مفاهيم الأسماء والصفات في العلوم الدينية إلى حد إنكـار الظاهـرية للصفات كما سبقت الاشارة أيضاً.

لذلك يكفي سيبويه أن يدرك عناصر التشابه وكذلك عناصر الاختلاف بين الاسم والصفة من جهة، وبينها وبين الفعل من جهة أخرى. يقول:

«وأما مضارعته في الصفة فإنك لو قلت: أتاني اليوم قوي وألا بارداً، ومررت بجميل، كان ضعيفاً، ولم يكن في حسن: أتاني رجل قوي، وألا ماء بارداً، ومررت برجل جميل. أفلا ترى أن هذا يقبح ههنا كما أن الفعل المضارع لا يتكلم به إلا ومعه الاسم؛ لأن الاسم قبل الصفة، كما أنه قبل الفعل. ومع هذا أنك ترى الصفة تجري في معنى يَفْعَلُ (يعني الفعل المضارع)، يعني هذا رجلٌ ضاربٌ زيداً، وتنصب كما ينصب الفعل» [49].

إن هذا التشابه بين الصفة والفعل في حاجة كل منهما إلى الاسم من جهة، وفي العمل من جهة أخرى يؤكد أنهما «متضارعان»، بمعنى أن كلا منهما داخل في صاحبه كما نقلنا عن سيبويه من قبل. وإذا كان الاسم يدل على الجواهر والصفات تدل على الأعراض، كما يقرر المتكلمون، فمن الطبيعي أن يكون للاسم مكانته العليا في تقسيم النحاة للكلم. وتنبغي الاشارة هنا إلى أن مفهوم «المضارعة» مفهوم لا يقتصر على تحليل علاقة الاسم بالفعل أو الفعل بالصفة، بل يمتد ليستخدم في تحليل أساليب كثيرة، فالصفة المشبهة تضارع الصفة في العمل، وما «تضارع» ليس في العمل عند من يعملونها، وأسماء الأعداد تضارع الصفات في العمل، وهكذا يتحول مفهوم «المضارعـة» الذي أنتجـه القياس والمقارنة إلى مفهوم تحليلي واسع هام لبناء عِلم النحو، وربما لا تقل أهميته في كتاب سيبويه عن مفهوم «العامل». وهو في النهاية مفهوم تحليلي تأويلي يربط النحو بالعلوم الأخرى في الثقافة، ومن خلاله يمكن اكتشاف رؤية النحاة للعالم،

---

(48) تمام حسان، اللغة العربية. .، 102-103.

(49) الكتاب، 21/1.

كما يمكن الكشف عن تحيزاتهم الفكرية والعقيدية. وهذا يفسرّ لنا هجوم ابن مضاء القرطبي الظاهري على مفهومي العامل والقياس بصفة خاصة. ولا نتعرض هنا لهجومه على علل النحاة، إذ ليست العلل إلا جزءاً من بناء القياس، هذا إلى جانب أنها تدخلنا في تفصيلات ودقائق تخرج بنا عن الهدف من هذه الدراسة.

3 ـ الشذوذ:

الشذوذ نقيض القاعدة وخروج على النظام. ومن قبيل تحصيل الحاصل القول بأن الكلام حركة مستمرة متغيرة، واللغة سعي لاكتشاف النظام الثابت. إن العلوم جميعاً تسعى لوضع العالم ـ الطبيعي أو الانساني ـ في انساق وتقسيمات عقلية ذات طابع ثقافي في جوهرها. ومن الطبيعي أن يكون جزءاً من طبيعة العلم ـ في حركته المستمرة لتنظيم المعرفة الانسانية ـ أن يكتشف ما هو خارج نظامه، وأن يصنفه تحت مقولة «الشذوذ» أو غير المفهوم طبقاً للاطار المعرفي الحالي. ولقد كثر هجوم المحدثين على القدماء لاهتمامهم بالشذوذ احياناً، أو لاهمالهم إياه وتحكيم قواعدهم أحياناً أخرى. والحقيقة أن موقف النحاة القدامى وعلى رأسهم سيبويه ـ من هذه الناحية ـ يتسم بقدر كبير من الموضوعية، فلم يكن يَسَعُهم كما سبقت الاشارة تجاهل واقع القراءات القرآنية، وقد وصف بعضها الشذوذ ـ بمعنى عدم التواتر في النقل ـ وتعدى بعضهم لمحاولة تفسير هذه القراءات، أعني تأويلها. ولعله من الضروري أن نُعيد فهم معنى «الشذوذ» من خلال ما يطرحه علينا كتاب سيبويه.

ومن اللافت للانتباه أن سيبويه لا يستخدم المصطلح «شاذ» بل يستخدم مصطلحي «القبح والحسن»، وهما مصطلحان كلاميان. ولا نريد من ذلك الذهاب إلى حد القول بأن سيبويه يستخدمها نفس الاستخدام الكلامي أو قريباً منه. وأغلب الظن أن الاستحسان والاستقباح ـ عند سيبويه ـ كانا يعتمدان على معيار «الشيوع والكثرة» في الظاهرة اللغوية. فالشائع الكثير هو الحسن، والنادر القليل هو القبيح ـ أو الشاذ ـ الذي لا يقاس عليه. وهذا المعيار هو المعيار الذي وضعه السابقون على الخليل فيروون أن أحداً سأل أبا عمرو بن العلاء:

«أخبرني عما وضعت مما سميته عربية، أيدخل فيها كلام العرب كله فقال:

لا، فقلت (السائل) كيف تصنع فيما خالفتك فيه العرب، وهم حجة؟ قال: أعمل على الأكثر، وأسمي ما خالفني لغات»[50]

وهذا معيار طبيعي في ثقافة تعتمد على نَصٍّ تم توحيد الخلافات في قراءته إلى حد كبير في حركة التدوين الثانية في عصر الخليفة الثالث عثمان بن عفان، اعتماداً على لهجة قريش[51]. إن معيار «الكثرة والشيوع» يتردد كثيراً في كتاب سيبويه. فالذي يمنع من صرف اسم العلم «معد يكرب» إذا عومل معاملة الاسم الواحد ـ رغم أنه اسم عربي ـ أنه ليس على صيغة الأسماء الكثيرة الاستعمال في الكلام العربي. وبسبب هذه القلة يمنع من الصرف:

«لأنه ليس أصل بناء الأسماء. يدلك على هذا قلته في كلامهم في الشيء الذي يلزم كلّ من كان أمته ما لزمه (أي يمكن أن يسمى به كل ما كان من جنسه وعلى شاكلته). فلما لم يكن هذا البناء أصلاً ولا متمكناً كرهوا أن يجعلوه بمنزلة المتمكن الجاري على الأصل، فتركوا صرفه كما تركوا صرف الأعجمي[52].

إن معيار الكثرة والشيوع ينتج مفاهيم مثل «الأصول» و«الفروع» تمتد على طول الكتاب، وكلها مفاهيم ذات طابع تأويلي في جوهرها، فالاسم اصل والفعل فرع وفي الأسماء تكون النكرة هي الأصل والمعرفة الفرع[53]. والمفرد من الأسماء أصل والجمع فرع، وكذلك المذكر الأصل والمؤنث فرع. وهذه التصورات كلها هي التي يفسر سيبويه على أساسها التمكن وعدم التمكن، ويفسر من ثم ظاهرة المنع من الصرف في بعض الأسماء. إن الأصل في الأسماء الصرف صرفاً كاملاً، ولا يقبل ذلك إلا الأسماء المتمكنة في الاسمية. ويبدو أن مفهوم التمكن هو اطّراد الاستعمال، ذلك أن الاسم المتمكن هو الاسم الذي يدل على مسمى ولا ينقل

---

(50) الزبيدي، **طبقات النحويين واللغويين**، تحقيق محمد أحمد أبو الفضل إبراهيم، مصر، مطبعة الخانجي، ط 1، ص 34.

(51) انظر: السيوطي، **الاتقان في علوم القرآن**، القاهرة، مكتبة الحلبي، ط3، 1951، ج 1، النوع الثاني عشر، ص 59: «وقال عثمان للرهط القرشيين الثلاثة: إذا اختلفتم وزيد بن ثابت في شيء من القرآن فاكتبوه بلسان قريش فإنما أنزل بلسانهم».

(52) الكتاب، 297/3.

(53) المرجع نفسه، 184/1.

عن هذه الدلالة، أو لا يكون منقولاً عن دلالة أخرى. فالتمكن ليس في الواقع سوى تعبير عن ظاهرة «الشيوع والكثرة» في الاستخدام العربي، وهو معيار الصحة والسلامة والاستحسان عند سيبويه.

إن استخراج القواعد واكتشاف النظام اللغوي لا بد أن يعتمد على هذا المبدأ، ولذلك يحتم سيبويه على المتكلم أن يتبع الكلام العربي دون قياس فردي، فإذا كان العرب مثلاً يحذفون بعض الحروف في نهاية بعض الأفعال المجزومة ـ وهي ليست حروف علة ـ فليس من حق المتكلم الفرد أن يُجري الحذف في غير ما استخدمته العرب. وبعبارة أخرى إذا كان في الكلام ما لا يتوافق أحياناً مع متطلبات النظام اللغوي، فعلى المتكلم الفرد أن يتبع الجماعة في كلامها دون أن يقيس على ما هو غير متوافق مع النظام، وإلا تحولت اللغة إلى نظام فردي وفقدت طابعها الجمعي، وفقدت من ثم قدرتها على أداء وظيفتها، يقول سيبويه:

«واعلم أنه ليس كل حرف يظهر بعده الفعل يحذف فيه الفعل ولكنك تضمر بعد ما أضمرت فيه العرب من الحروف والمواضع، وتظهر ما أظهروا، وتجري هذه الأشياء التي هي على ما يستخفون بمنزلة ما يحذفون من نفس الكلام، ومما هو في الكلام على ما أجروا، فليس كل حرف يحذف منه شيء ويثبت فيه نحو: يك ويكن، ولم أُبَلِ وأُبالِ، لم يحملهم ذاك على أن يفعلوه بمثله، ولا يحملهم إذا كانوا يثبتون فيقولون في مُرْ أو مُر، أن يقولوا في خُذْ أُوخُذ، وفي كُلْ أُوكل.

«فقف على هذه الأشياء حيث وقفوا ثم فسِّر»[54].

إن هذه الظاهرة النادرة ـ ولا يقول سيبويه الشاذة ـ يجب أن تتبع دون أن يقاس عليها. هذا بالنسبة للمتكلم العادي، أما بالنسبة للنحوي فدوره ـ يجب أن يتجاوز ذلك إلى التفسير والتعليل والتأويل: لماذا خالفت أمثال هذه العبارات متطلبات النظام اللغوي المبني على أساس الكثير والشائع، ومعنى ذلك أن المستعمل في كلام العرب والذي يمكن تفسيره وتأويله لا يتساوى مع القبيح، بل

(54) المرجع نفسه، 1/265-266.

هو أقرب إلى أن يقع تحت مفهوم «الجائز»، وذلك في مقابلة الكثير والشائع الذي يقع تحت مفهوم «الحسن» أو القياس والقاعدة. هذه مجرد اجتهادات وإلا فالمفاهيم في كتاب سيبويه - خاصة مفاهيم التقييم - تحتاج لدراسة خاصة دقيقة متتبعة لكل أحكامه ومحللة للألفاظ التي يستخدمها في سياق هذا الحكم أو ذاك. وذلك أمر يخرج عن نطاق الدراسة الحالية.

في نص هام لما نحن بصدده يستخدم سيبويه عبارات «لا يجوز» و «أخبث» و «قبيح ضعيف» وهو بصدد الحديث عن الفارق بين الصفة والاسم. ولما كانت الصفة لا تدل على جوهر بل تدل على موصوف فإنه لا يصح الابتداء بها في الكلام، ولا يصح أن تسبق الموصوف - وهي على حالها في الوصف - ولا يصح إذا وقعت حالاً أن تتقدم على صاحب الحال إلا بشروط خاصة أو على ندرة. وعلى هذا الأساس يعلل سيبويه نصب التمييز في مثل «هذا راقودٌ خلا» وعدم جواز جر «طين» في مثل «بصحيفةٍ طين خاتمها».

«لأن الطين اسم وليس مما يوصف به، ولكنه جوهر يضاف إليه ما كان منه»[55].

وعلى هذا الأساس أيضاً لا بد أن ينتصب الوصف في مثل «هذا قائماً رجل» و «فيها قائماً رجل» على أساس أن الاسم لا يقع خبراً - أو وصفاً على حد تعبير سيبويه - للصفة وإذا كان وصف «الصفة» بالاسم «غير جائز» فإن وضع الصفة موضع الاسم «قبيح».

«وقبح أن نقول: فيها قائم فتضع الصفة موضع الاسم كما قبح مررت بقائم وأتاني قائم، جعلت حالاً (يعني مسنداً إليه أو خبراً) وكان المبني على الكلام الأول ما بعده.

ولو حسن أن تقول: فيها قائم لجاز فيها قائمٌ رجلٌ، لا على الصفة، ولكنه كأنه لما قال فيها قائم، قيل له من هو؟ وما هو؟ فقال: رجلٌ أو عبد الله. وقد

(55) المرجع نفسه، 117/2.

يجوز على ضعفه»[56].

إن هذا الجواز لعبارة «فيها قائم» إنما هو جواز على ضعف كما يقول سيبويه، وهذا الجواز ـ أو بالأحرى التجويز ـ الضعيف يقوم على أساس من تأويل العبارة، فيكون الاسم غير مبني على الصفة، بل يكون مستأنفاً كأنه جواب لسؤال سائل كما مثل سيبويه. ولأنه جواز ضعيف، فالأحسن في مثل «فيها قائم رجل» أن تُنْصَب قائم فراراً من القبح.

وإذا كان النص السابق قد نقلنا من مستوى «عدم الجواز» إلى مستوى «القبح الجائز» ـ إن صحت العبارة ـ على التأويل، فإن بعض العبارات لا تجوز، ويصل الحكم عليها عند سيبويه إلى مستوى «الخبث» أو إلى أن يجمع في وصفها بين صفتيْ القبح والضعف. يقول:

ومن ثم صار مررت قائماً برجل لا يجوز، لأنه صار قبل العامل في الاسم وليس بفعل، والعامل الباء. ولو حسُن هذا لحسُن «قائماً هذا رجل».

فإن قال: أقول مررت بقائماً رجل، فهذا أخبث، من قِبَل أنه لا يفصل بين الجار والمجرور، ومن ثم أُسقط: رُبَّ قائماً رجل. فهذا كلام قبيح ضعيف، فاعرف قبحه **فإن إعرابه** يسير. ولو استحسناه لقلنا هو بمنزلة فيها قائماً رجلٌ، **ولكن معرفة قبحه أمثل من إعرابه»**[57].

في هذه العبارات الأخيرة يتبدى موقف سيبويه واضحاً من قضية الشذوذ، وهو الموقف الذي وصفناه بالموضوعية، فالاعراب على حد قوله يسير، والتأويل سهل، ولكن القضية ليست قضية تأويل أو إعراب، بل المهم هو اكتشاف النظام، ولذلك يصبح معرفة القبح ـ وهو الأقرب إلى الشذوذ ـ «أمثل من» الإعراب والتأويل على حد تعبير سيبويه.

معنى ذلك أن «التأويل» ليس وسيلة لتبرير كل خطأ ولكنه وسيلة لرد النادر الاستعمال إلى النظام اللغوي. إنه محاولة لاستيعاب ما هو خارج النظام داخله.

---

(56) المرجع نفسه، 122/2.

(57) المرجع نفسه، 421/2، وانظر أيضاً: 363-364.

ومن الطبيعي ـ بناء على هذا التصور ـ أن يَنْصَبَّ جل الجهد التأويلي لبعض نماذج الكلام على القراءات القرآنية وعلى الشعر وعلى العبارات ذات الصيغ الثابتة الموروثة كالحكم والأمثال والأقوال المأثورة، وهو ما استقر العرف على أنه عربي صحيح رغم مخالفته لمتطلبات النظام كما تصوره سيبويه أو غيره من النحاة. ويكفينا مناقشة نموذج واحد من نماذج تأويل سيبويه في هذه المجالات.

لقد مر بنا الاستشهاد بقول سيبويه: «إن القراءة لا تخالف؛ لأن القراءة السنَّة» مقرراً أن مخالفة القراءات أمر غير مقبول، لأن المخالف لها كالمخالف للسنة، ما دامت هذه القراءات قد نُقلت بالطرق الصحيحة. ولكن مما له دلالته أن هذه العبارة وردت في سياق مناقشته لقوله تعالى ﴿إنَّا كلَّ شيء خلقناه بقدر﴾ (القمر/49) وهي آية خلافية فيما يتصل بقضية خلق الأفعال بين المعتزلة والأشاعرة[58] والأهم من ذلك ـ من منظور النحو ـ أن (كلّ) يصح أيضاً أن ترفع على الابتداء وتكون جملة «خلقناه» ـ وفيها ضمير شُغِل به الفعل على حد تصور النحاة وسيبويه في قضية الاشتغال ـ خبراً لهذا المبتدأ، والجملة «كلٌّ شيء خلقناه بقدر» على هذا التقدير خبر إن وضمير الجلالة» «نا» اسمها. إن كلتا القراءتين ـ نحوياً ـ جائزة صحيحة من منظور سيبويه نفسه الذي يقول في باب الاشتغال:

«وإن قدمت الاسم فهو عربي جيد كما كان ذلك عربياً جيداً (يعني تأخير الاسم)، وذلك قولك: زيداً ضربت، والاهتمام والعناية هنا في التقديم والتأخير سواء، مثله في ضرب زيد عمراً وضرب عمراً زيدٌ.

فإذا بنيت الفعل على الاسم قلت: زيدٌ ضربته، فلزمته الهاء، وإنما تريد بقولك مبني على الفعلُ أنه في موضع منطلق إذا قلت عبد الله منطلق (أي في موضع الخبر) فهو في موضع الذي بني على الأول (يعني على المبتدأ) وارتفع به، فإنما قلت عبدُ الله فنسبته له (أو فنبهته له وهو الأصوبُ) ثم بنيت عليه الفعل ورفعته (الاسم) بالابتداء.

ومثل ذلك قوله جل ثناؤه ﴿وأما ثمود فهديناهم﴾ (فصلت/17) وإنما حسن

---

(58) انظر: نصر أبو زيد، الاتجاه العقلي في التفسير: دراسة في قضية المجاز في القرآن عند المعتزلة، بيروت، دار التنوير، ط 2، 1983، ص 215، وما بعدها.

أن يبنى الفعل على الاسم حيث كان معملاً في المضمر وشغلته به، ولولا ذلك لم يحسن: لأنك لم تشغله بشيء»[59].

هذا الاستحسان للرفع إذا تقدم الاسم وشغل الفعل بضمير الاسم، يجعل الرفع على الأقل لا يقل في درجة جوازه عن النصب، إن لم يكن يفوقه في درجة «الاستحسان» لوجود الضمير المشغول به الفعل عن الاسم. بل يؤكد سيبويه بعد ذلك أن النصب في أمثال هذه العبارات «عربي كثير والرفع أجود»[60].

وحين نعود للآية ﴿إنا كلَّ شيء خلقناه بقدر﴾ نفهم مغزى قوله «إن القراءة لا تخالف لأن القراءة السنة»، وهو يقول «فإنما هو على قوله: زيداً ضربته، وهو عربي كثير» ولاحظ هنا استناده إلى الكثرة. ثم يعقب على ذلك بالاستشهاد بقراءة النصب في الآية التي استشهد بها على الرفع في النص السابق ـ واعتبره الأجود ـ فيقول: «وقد قرأ بعضهم: وأما ثمودَ فهديناهم» إلا أن القراءة لا تخالف، لأن القراءة السنة»[61]. إن هذا التأكيد من جانب سيبويه على عدم مخالفة القراءة يعكس طبيعة المعضلات التي كان يواجهها النحاة القدماء والتي لم يتنبه لها المعاصرون في نقدهم لمنهج القدماء.

إن لسيبويه هنا موقفين مختلفين، فموقفه من قوله تعالى: ﴿وأما ثمود فهديناهم﴾ هو تأكيد قراءة الرفع وعدم التعليق على قراءة النصب اكتفاء بإيرادها وتقدير أن النصب عربي كثير والرفع أجود. أما الموقف من قوله تعالى: ﴿إنا كل شيء خلقناه بقدر﴾ فهو الاستناد إلى «سنية القراءة» وعدم مخالفتها. وهذا موقف لا يمكن شرحه إلا بأن الآية ـ كما سبقت الاشارة ـ كانت من الآيات الخلافية، وكان استناد كل فريق ـ فيما يبدو ـ يتعلق بتأويل يرجح إحدى هاتين القراءتين. وتعليق السيرافي على الكتاب يؤكد هذه الحقيقة:

«فإن قال قائل: قد زعمتم أن نحو: إني زيد كلمته الاختيار فيه الرفع، لأنه جملة في موضع الخبر، فلم اختير النصب في إنا كل شيء خلقناه بقدر، وكلام الله تعالى أولى بالاختيار؟ فالجواب أن النصب ها هنا دلالة على معنى ليس في

(59) الكتاب، 1/80-81.

(60) المرجع نفسه، 1/82.

(61) المرجع نفسه، 1/148.

الرفع، فإن التقدير على النصب: إنا خلقنا كل شيء خلقناه بقدر: **فهو يوجب العموم؛** إذ يجوز أن يكون خلقناه نعتاً لشيء، و «بقدر» خبراً لكل **ولا يكون فيه دلالة على خلق الأشياء كلها،** بل يدل على أن ما خلقه منها خلقه بقدر»[62] .

إن الخلاف الكلامي حول قضية خلق الأفعال ـ أفعال الانسان ـ يجد صداه في نظرية النحو، ويمكن القول من زاوية أخرى إن مواقف النحاة التأويلية لم تكن بمعزل عن القضايا الفكرية الدينية المثارة في الواقع الاجتماعي والثقافي. ومما له دلالة في هذا الصدد أن ابن عربي كما ناقشنا في دراسة أخرى يعتمد في قراءة هذه الآية على الرفع ليقف عند جزئها الأول «إنا كل شيء» مؤكداً نظريته في وحدة الوجود[63]. ومعنى ذلك أن تأويل هذه الآية عند النحاة والمتكلمين والمتصوفة تأويل يستند إلى جذور متشعبة ذات أصل واحد.

والشاهد الشعري الذي نختار مناقشته هنا في كتاب سيبويه من نفس الباب ـ باب الاشتغال ـ وذلك من شأنه أنه يكشف لنا عن الفارق بين موقف النحوي التأويلي في القرآن وفي الشعر. ومن الطبيعي أن يكون موقف سيبويه من الشاهد الشعري أشد جرأة، فلم يكن من المستغرب منه أحياناً أن يخطىء الشاعر، وإن كانت النماذج التي يخطىء فيها سيبويه الشعراء قليلة إذا قورنت بموقف غيره من النحاة خاصة عبد الله بن إسحاق الحضرمي الذي اشتهرت قصصه ومواقفه في تخطئة الشعراء من الجاهليين والاسلاميين خاصة الفرزدق، وهي قصص أشهر من أن يشار إليها. بل إن سيبويه كما سبقت الاشارة في بيت امرىء القيس أحياناً ما كان يؤوّل الاعراب على أساس المعنى السياقي لا في البيت فقط بل في القصيدة كلها. وأحياناً ما يختار سيبويه القراءة الأكثر جودة للشعر من منظوره على الأقل، وفي أحيان قليلة يؤوّل البيت طبقاً للمعنى والدلالة الأفضل من منظور نقاد الشعر، وذلك حين يقف أمام بيت حسان الشهير:

لنا الجفَنَات الغر يلمعن بالضحى   وأسيافنا يقطرن من نجدة دما

فيرى أن «جفنات» وإن كانت على جمع أدنى العدد من حيث الصيغة

---

(62) المرجع نفسه، 148/1 حاشية رقم 1.

(63) نصر أبو زيد، **فلسفة التأويل**... ص 349.

(بالتاء) فإن المراد بها الكثير، وهو تأويل يعد بمثابة دفاع عن البيت الذي انْتُقِدَ على أساس أن الفَخْر فيه ليس جيداً بسبب استخدام هذه الصيغة ـ وغيرها ـ في البيت، ويكون تعليق سيبويه «فلم يُرِد أدنى العدد»[64].

إن الشاهد الذي يخطىء فيه سيبويه الشاعر هو قول أبو النجم العجلي:

قد أصبحت أمُّ الخيار تدَّعي   عليَّ ذنباً كلُّه لم أصنعِ

وسيبويه يصف قراءة «كلُّ» بالرفع بأنها «ضعيفة» لأن الفعل «أصنع» غير مشغول بضمير يجعله صالحاً للإخبار به عن الاسم، أو لبنائه عليه على حد تعبير سيبويه. يقول:

«ولا يحسن في الكلام أن يجعل الفعل مبنياً على الاسم ولا يذكر علامة إضمار حتى يخرج من لفظ الاعمال في الأول ومن حال بناء الاسم عليه ويشغله بغير الأول حتى يمتنع أن يكون يعمل فيه، ولكنه قد يجوز في الشعر، وهو ضعيف في الكلام. قال الشاعر (البيت) فهو ضعيف، وهو بمنزلة في غير الشعر؛ لأن النصب لا يكسر البيت، ولا يخل به ترك إظهار الهاء. وكأنه قال: كله غير مصنوع»[65].

إن وصم قراءة الرفع في «كل» بالضعف تستند في رأي سيبويه إلى أنه ليست ثمَّ ضرورة شعرية لها، وسيبويه على وعي بخصوصية الشعر لا على مستوى الضرورة فحسب بل على مستوى التركيب والدلالة أيضاً، فهو يقول في سياق آخر مقارناً بين الشعر والقرآن في حكم القافية والفاصلة:

«وجميع ما لا يحذف في الكلام وما يختار فيه أن لا يحذف، يحذف في الفواصل والقوافي»[66].

---

(64) الكتاب، 578/3 .

(65) المرجع نفسه، 85/1.

(66) المرجع نفسه، 184/4-185 .

وقراءة «كل» على الرفع تتساوى مع قراءتها على النصب من حيث إنها لا تغير شيئاً في طبيعة البيت. وهذا تعليل يعكس نظرية شكلية للشعر، أي للشعر من حيث هو وزن وقافية فقط، لكن مما يثير الاهتمام أن يتنبّه سيبويه لدلالة «الرفع» في البيت، وهي دلالة لا يؤديها النصب وذلك حين يقول: «كأنه قال: كلُّه غيرُ مصنوع». وهذه الدلالة هي محور النقاش الطويل الذي يديره عبد القاهر الجرجاني رداً على من يخطىء البيت، بل ويكاد عبد القاهر أن يكرر كلام سيبويه قبل أن يرد عليه ساخراً من هذه النظرية الشكلية للشعر[67].

إذا تركنا الشعر إلى مجال العبارات النادرة التي وردت عن العرب مجمعاً على فصاحتها وسلامتها رغم مخالفتها لقواعد النظام اللغوي وجدنا أمثال هذه العبارات تغطي مجالات كثيرة من أهمها المجالات الدينية ومجال الأمثال والحكم والأقوال المأثورة. وكتاب سيبويه زاخر في الحقيقة بأمثال هذه العبارات في شتى المجالات، وزاخر بأمثلة صوتية وصرفية ودلالية إلى جانب الأمثلة التركيبية[68]. ونكتفي هنا بالتوقف أمام مثالين أحدهما ينتمي إلى مجال الأمثال وهو «قضية ولا أبا حسن لها»، وهي تثير دخول لا النافية للجنس على المعرفة. والقاعدة التي يقررها النظام اللغوي أنها تنفي الجنس فهي لا تدخل إلا على الأسماء النكرة. والدراسات الحديثة تفرق بين «النص» ـ المثل في سياقه التاريخي الأصلي، وبين تجدد دلالته من خلال الاستشهاد أو الاقتباس حيث يتحول النص من مجال الخصوص إلى مجال العموم إذا شئنا استخدام لغة الفقهاء. إن الاسم «أبو الحسن» يدل على مسمى تاريخي هو الإمام علي في السياق الأصلي للمثل ـ قبل أن يكون مثلاً ـ ولكنه يتحول من دلالة مسماه الخاصة إلى دلالة عامة، ومن هنا يكتسب وظيفة التنكير. إن تأويل المعرفة بالنكرة عند سيبويه في هذا المثل وفي غيره تعبير نحوي عن شيء قريب من هذا:

«واعلم أن المعارف لا تجري مجرى النكرة في هذا الباب لأن لا لا تعمل

---

(67) عبد القاهر الجرجاني: **دلائل الاعجاز**، تحقيق محمود محمد شاكر، مكتبة الخانجي بالقاهرة، 1984، م، ص 278.

(68) انظر، على سبيل المثال لا الحصر، الكتاب، 324/1 و 327 و 353، 195/1-196-197.

في معرفة أبداً، فأما قول الشاعر:

لا هيثم الليلة للمطى

فإنه جعله نكرة كأنه قال: لا هيثم من الهيثمين. ومثل ذلك: لا بصرة لكم.
وقال ابن الزبير الأسدي:

أرى الحاجات عند أبي خُبَيْب نَكِدْنَ ولا أمية بالبلاد

وتقول: قضية ولا أبا حسن لها، تجعله نكرة. قلت: فكيف يكون هذا وإنما أراد علياً رضي الله عنه فقال (الخليل بن احمد): لأنه لا يجوز لك أن تعمل لا في معرف، وإنما تعملها في النكرة، فإذا جعلت أبا حسن نكرة حسن لك أن تعمل لا، وعلم المخاطب أنه قد دخل في هؤلاء المنكورين عليّ، وأنه قد غيب عنها. فإن قلت: إنه لم يرد أن ينفي كل من اسمه علي؟ فإنما أراد أن ينفي منكورين كلهم في قضيته مثل علي كأنه قال: لا أمثال عليّ لهذه القضية، ودل الكلام على أنه ليس لها علي، وأنه قد غيب عنها»[69].

إن التأويل هنا أداة هامة على المستوى النحوي وعلى المستوى الدلالي في نفس الوقت. ويكاد تمثيل سيبويه للمعنى بقوله «ولا أمثال عليّ لهذه القضية» يومىء إلى أن هذا التأويل له صفة العموم في كل الأسماء ـ أسماء الأعلام ـ التي تنتقل بالتعارف، أو ينقلها الشاعر من العَمَلية الخاصة للدلالة على صفة عامة تجعل الاسم يصلح وظيفياً للقيام بوظيفة النكرة.

ويكاد سيبويه أن يضع قاعدة لبعض الشواهد العربية القليلة من مثل قولهم «هذا جُحْر ضب خرب»، وهي قاعدة «الجوار»، فالمفروض ـ تبعاً للنظام اللغوي ـ أن «خرب» نعت لجحر، ولذلك فالقاعدة أن ترفع، ولكنها جرت للاتباع أو الجوار. وعلى مثل ذلك التأويل أيضاً ما يسميه سيبويه «الإجراء على الموضع» أو «التوهم»، ومن أمثلة الأول:

«قولك: ليس زيد بجبان ولا بخيلا، وما زيد بأخيك ولا صاحبك، والوجه فيه الجر لأنك تريد أن تشرك بين الخبرين، وليس ينقض اجراؤه عليك المعنى.

(69) الكتاب، 2/296-297.

وأن يكون آخره على أوله أولى، ليكون حالهما في الباء سواء كحالهما في غير الباء مع قربه منه.

وقد حملهم قرب الجوار على أن اجروا: هذا جحر ضب خرب، ونحوه فكيف ما يصح معناه؟»[70].

إن التساؤل الأخير يؤكد الطابع التأويلي لمثل هذه العبارات التي يُفَضِّل سيبويه عليها ما جرى على القاعدة واطرد مع النظام. وأما مثال ما جرى على «التوهم» بسبب الجوار أيضاً وإن كان لا يطرد مع القاهدة والنظام ما جاء في القرآن مثلاً من مثل قوله تعالى: ﴿فاصدق وأكن من الصالحين﴾ على نصب الأول وجزم الفعل الثاني المعطوف عليه. ويسأل سيبويه الخليل بن احمد عن تأويل ذلك فيرد عليه الخليل:

هذا كقول زهير:

بدالي اني لست مدرك ما مضى ولا سابق شيئاً إذا كان جائياً

فإنما جروا هذا، لأن الأول قد يدخله الباء، فجاءوا بالثاني وكأنهم قد أثبتوا في الأول الباء وكذلك (الآية) لما كان الفعلُ الذي قبله قد يكون جزماً ولا فاء فيه (لأنه جواب الشرط) تكلموا بالثاني، وكأنهم قد جزموا قبله، فعلى هذا توهموا هذا[71].

هذه القواعد ليست إلا قواعد ثانوية لتأويل مثل هذه العبارات النادرة، وهي قواعد لا يصح القياس عليها، وإن لزم النحويَّ تأويلها كما سبقت الاشارة.

وفي ختام هذه الدراسة التمهيدية والتي نأمل أن تكون مقدمة لاعادة قراءة كتب النحو من هذا المنظور، لا بد من الإشارة الى أن قضية التأويل في كتاب سيبويه أوسع من هذه الاشارات التي توقفت هذه الدراسة عندها. وإذا كان يبدو

---

(70) المرجع نفسه، 1/66-67، وانظر ايضاً،3/90-91.

(71) المرجع نفسه، 3/100-101، والآية في سياقها الكامل هي: ﴿وانفقوا من ما رزقناكم من قبل أن يأتي احدكم الموت فيقول رب لولا أخّرتني إلى أجل قريب فأصّدق وأكن من الصالحين﴾. (المنافقون/100).

من منظور هذه الدراسة أنها تقف موقف الدفاع عن النحو التقليدي كما هو معروض في كتاب سيبويه وذلك ضد هجوم أتباع المنهج الوصفي، فالحقيقة أن هذا الموقف موقف لا يمكن إنكاره، ذلك أن هجوم المهاجمين إنما ينبع من نظرة تجزيئية تفصل بين علم النحو وسائر علوم الثقافة من جهة، كما انه ينبع من موقف تأويلي ضمني يتخفى تحت شعارات براقة. والهجوم على تأويلات النحاة بصفة خاصة ـ دون فهم الدوافع والأسباب ـ يعوق عن فهم طبيعة القضايا والمشكلات التي ساهمت في بناء العلم وفي تحديد تصوراته ومفاهيمه. وهذا يؤدي إلى نتائج وخيمة يمكن تلمس آثارها في محاولات التجديد العقيمة.

إن تجديد النحو ـ أو بالأحرى تسهيل النحو (تسميةً للأسماء بمسمياتها) ـ لا بد أن ينطلق من فهم لطبيعة بناء هذا العلم ومن تحديد دقيق للتصورات والمَفاهيم التي قام عليها. وذلك كله لا يتحقق إلا بالفهم القائم على التعليل والتفسير قبل المسارعة بإلقاء الأحكام. وفي تقدير هذه الدراسة ان إنكار أهمية «التأويل» بوصفه اداة معرفية في بناء العلم ـ وفي بناء العلوم الانسانية خاصة، إنكاراً لا يضرّ سوى منكره، ذلك أنه بمثابة إغماض العين عن الشمس التي تحرق حرارتها جلدَ المغمض عينيه. ولعل فيما تقدم أن يكون بياناً سريعاً وعاماً لخطورة التأويل في كتاب سيبويه وأهميته. أما التأويل الخفي في كتب الدارسين المحدثين ـ الذين ينكرون التأويل ويهاجمونه ـ فله حديث آخر بعد حديث التأويل عند القدماء، وهو حديث ممتد ادعو من يشاء من الباحثين للمساهمة فيه.

المحور الثالث

قراءات على قراءات

●● إن دراسة التراث مهمة تحوطها صعوبات عديدة، أخطر هذه الصعوبات عدم الوعي بأن موقفنا الراهن من واقعنا يحكم نظرتنا لهذا التراث، ويلون حكمنا عليه، ولقد انتهت ـ تقريبا ـ من أفق حياتنا الثقافية النظرة التقديسية للتراث، تلك النظرة التي تراه كمالا كله، وجمالا كله، وتراه كتلة واحدة لا تمايز بين اتجاهاته وعناصره. منذ ألقى «طه حسين» في أفق حياتنا الثقافية قنبلة «في الشعر الجاهلي». لم يكف وعي المثقف العربي عن التساؤل عن ماهية التراث وعن علاقته به. ولقد تأسس ـ منذ ذلك الحين ـ وعي جديد مؤداه أن الماضي شأنه شأن الحاضر ـ ليس خيراً كله، بل هو مزيج من الخير والشر، من الخطأ والصواب، من عناصر التقدم وقوى التخلف. وأنه ـ شأن مجتمعنا الراهن ـ يقوم على الصراع بين هذه العناصر. ومن ثم انتفت نظرتنا السكونية إلى التراث لتحل محلها نظرة ديناميكية[1].

غير أن هذه النظرة الديناميكية ـ بوعيها الجديد وموقفها العملي مع عناصر الخير والتقدم والصواب ـ ما زالت ـ على المستوى النظري ـ محجوبة عن قانون العلاقة الجدلية بين الحاضر والماضي. وما زالت تدور في اطار الوهم التقليدي الذي يفصل بين الموقف الراهن للمفكر وبين رؤيته لتراث أمته. ما زال مفكرو هذا الاتجاه الجديد يظنون أنهم يقدمون صورة «موضوعية» للتراث والماضي وهم في هذا الوهم لا يحققون تميزهم الكامل عن الاتجاه التقليدي الذي يرفضونه في واقع الأمر. إن مفكري هذا الاتجاه ـ بكلمات أخرى ـ يناقضون أنفسهم حين يسلمون بامكانية «الدراسة الموضوعية» للماضي كما لو كان الماضي شيئاً محايداً

(1) انظر على سبيل المثال، لا الحصر، صراع اليمين واليسار في الاسلام» لأحمد عباس صالح، «الحركات السرية في الاسلام» لمحمود اسماعيل، «محمد رسول الحرية» لعبد الرحمن الشرقاوي.

مستقلاً عن وعينا الحاضر وموقفنا الراهن. أن للماضي وجوده المستقل دون شك، بمعنى أن له وجوداً تاريخياً في الماضي (وجوداً بالمعنى الأنطولوجي)، أما بالمعنى المعرفي (الأبستمولوجي) فالماضي مستمر يشكل الحاضر، كما يعيد وعينا الراهن اعادة تشكيله. إن العلاقة بين الماضي والحاضر ـ بهذا الفهم ـ علاقة جدلية، وكذلك العلاقة بين االتراث والباحث. لا يكفي أن يتبنى الباحث في تراثه الاتجاهات التقدمية الخيرة، بل عليه أن يعي ـ بنفس الدرجة ـ جدلية علاقته مع هذا التراث، وأن يتخلص من وهم النظرة الموضوعية. أن أهمية هذا الوعي تضع أساساً «موضوعياً» لموقف الباحث من التراث؛ أنها تؤصل اختياره بدلاً من أن تجعله في منطقة «الأهواء» و«النوازع» و«الأغراض الشخصية»، وهي الاتهامات التي يوجهها عادة من يعتبرون أنفسهم سدنة للتراث، وأصحاب الحق الوحيد في فهمه وتفسيره. إن هذا الوعي ـ من جانب آخر ـ يكون قادراً على كشف الأساس النظري لموقف «الآخرين» من التراث. أنه يفسر «فهمهم الخاص» أو «تأويلهم» الذي يعتبرونه «الفهم» الوحيد و«التفسير» الصحيح. إن رفض وهم «الفهم الموضوعي» هو نقطة الانطلاق الأولى للتحكم في الأهواء والنوازع والأغراض، ومواجهتها بدلاً من تركها تعمل في الخفاء[2]. وهذا الوعي يمكن الباحث من السيطرة على موقفه وفهمه وتقنينه، مما يعطي رؤيته بعداً أعمق، ويجنبه مزالق الشطح والوثب والربط الميكانيكي بين الظواهر.

انطلاقاً من الوعي بهذه العلاقة الجدلية بين الماضي والحاضر، وبين الباحث وموضوعه، لا بد من التسليم ـ مع لوى آلتوسير ـ بأنه «لا توجد ثمة قراءة بريئة»[3]. يبدأ الباحث من موقعه الراهن وهمومه المعاصرة محاولاً اعادة اكتشاف الماضي، والباحث في هذه الحالة يسلم بما يربطه بالماضي من علاقة جدلية، وينطلق من حق الحاضر في فهم الماضي في ضوء همومه، كما أنه يسلم بأن هذا

---

(2) انظر على سبيل المثال:

Gadamer, HG., Truth and Method, New York, 1975, PP XVI - XXVI.

وانظر له أيضاً: Philosophical Hermeneutics, PP 9-10.

(3) Althusser, Louis, Reading Capital, Translated by Ben Brewster, NLB, 1977, P. 14.

الماضي ليس كتلة واحدة، وإنما هو اتجاهات، تعكس قوى ومصالح طبقات. وهو ـ من ثم ـ يفتش في اتجاهات الماضي عن سند لموقفه الراهن. إنه بكلمات أخرى لا يتبنى الماضي ككل، بقدر ما يختار منه نافياً بعض عناصره ومثبتاً بعضها الأخر. إن الماضي في هذه الرؤية له استمرار في الحاضر، وإن يكن استمراراً غير تشابهي.

الباحث في هذه الحالة أشبه بالفنان، أو الروائي؛ إن له موقفاً من الواقع، وهذا الموقف يحدد رؤيته للأشياء والواقع. وهو ـ من ثم ـ حين يختار من الواقع عناصر عمله الفني تحكمه رؤيته في عملية الاختيار هذه، فلا يختار من الواقع إلا ما يبرز رؤيته. وتكمن مقدرة الفنان الحقيقية في قدرته على الموازنة الدقيقة بين عملية الاختيار التي يقوم بها، وبين التلقائية التي يجب أن تكون طابع عمله الفني. ونفس التحدي مطروح أمام الباحث في التراث، إن عليه أن يوائم مواءمة دقيقة بين رؤيته وبين حقائق التراث. والوعي بعلاقة الجدل مع الماضي هو سلاحه لتحقيق هذه المواءمة، وتجنب الشطح والوثب.

من خلال هذا المنظور نتعرض لرؤيا أدونيس للتراث كما عرضها في دراسته «الثابت والمتحول بحث في الاتباع والابداع عند العرب»[4]. ويهمنا ـ ما دمنا بصدد العلاقة الجدلية بين الباحث والتراث ـ أن نحدد موقف أدونيس من الواقع كما عرضها هو نفسه في هذه الدراسة، وذلك حتى نتمكن من اكتشاف المنظور الذي ينظر للتراث من خلاله.. ما هو تصوره للابداع؟ وما هو تصوره للاتباع؟ ما هي مفاهيم الثبات والتحول عنده؟ وما هي كنه العلاقة بينهما؟ ما هو تصوره لعلاقة الماضي بالحاضر؟ وتصوره لعلاقته هو ـ كمؤلف وشاعر ـ بالتراث؟! كل هذه أسئلة قد تضيء الاجابة عليها جوانب الاضافة في هذه الدراسة، كما أنها ـ في نفس الوقت ـ قد تكشف عن بعض جوانب القصور في تعاملنا مع التراث ونظرتنا له. وعلى القارىء ألا يتوقع عرضاً أفقياً لأفكار الدراسة تغنيه عن قراءتها بنفسه، إذ تظل هذه القراءة لدراسة أدونيس قراءة من زاوية خاصة تعكس اهتمام كاتبها

(4)دار العودة بيروت، الكتاب الأول (الأصول) 1974م، الكتاب الثاني (تأصيل الأصول) 1977 الكتاب الثالث (صدمة الحداثة) الطبعة الثانية 1979 م.

وانشغاله بدرس «معضلة التأويل» في ثقافتنا القديمة والحديثة على السواء.

يتحدد موقف أدونيس من الواقع في تفرقته بين ثقافتين: الثقافة السائدة، والثقافة الطليعية التي ينتمي إليها، الثقافة السائدة - من وجهة نظره «جزء من الأيديولوجية السائدة. هذه الأيديولوجية المتحققة في مؤسسات المجتمع العربي؛ المجسدة في ممارسات الأجهزة الايديولوجية للنظام العربي. لا تؤسس شروطاً جديدة وعلاقات جديدة، وإنما تعيد إنتاج العلاقات الاستغلالية الماضية. فهذه الأيديولوجية السائدة ليست إلا استعادة للأيديولوجية الاستغلالية الماضية، وليس التحول السياسي، الظاهري، أكثر من ازاحة للطبقة القديمة المستغلة من أجل أن تحل محلها طبقة جديدة مماثلة لا من أجل تحرير الطبقة المستغلة»(3/239-240). وإذا كانت الثقافة السائدة هي ثقافة الطبقة المسيطرة وهي ثقافة تستند إلى الماضي، فإن الثقافة الطليعية - التي ينتمي إليها الكاتب - هي ثقافة الطليعة للفئات المسودة وهي «طليعة تمتلك وعيها الخاص بوضعها. بكونها مسودة، وانها تتململ من أجل التحرر والانعتاق من شروط حياتها هذه، ومن الأيـديولوجية السائدة»(3/240).

هناك اذن ثقافتان متميزتان، تعبر كل منهما عن وضع طبقي. الثقافة السائدة تعبِّر عن الطبقات المستغلة (بكسر العين). وتستند إلى الماضي. أما ثقافـة الطليعة، فهي تعبر عن وعي الطبقات المستغلة (بفتح الغين) ورغبتها في التحرر والانعتاق. ومن الطبيعي أن تستند هذه الثقافة إلى الحاضر في مواجهة الماضي الذي تستند إليه الثقافة السائدة. ولكن كيف تستند الثقافة السائدة إلى الماضي؟ إنها تقوم بعملية «تفسير» أو «تأويل» لهذا التراث. انها تحوله إلى قوة لترسيخ الأنظمة القائمة واستمرارها. «في هذا المنظور، يبطل قول القائل: ان الماضي انتهى، أو لم يعد فعالاً، أو أنه ليس مشكلة. خصوصاً أن تحويل التراث إلى قوة أيديولوجية توجه الحاضر، يرتبط بموقف تقويمي أخلاقي: لا يكون العربي عربياً إلا بقدر إيمانه وارتباطه بتراثه، كما تفهمه هذه الأجهزة الأيديولوجية السائدة وتعلمه» (3/227).

هكذا تبدأ - في نظر أدونيس - مشكلة التراث. انها تبدأ كرد فعل لتوظيف الثقافة السائدة للتراث لخدمة أهدافها. وإذا كانت الأجهزة المسيطرة تعطي للماضي

استمرارية في الحاضر للوقوف ضد حركة التغيير، فإن مهمة القوى الطليعية التي تسعى إلى التحرر أن تبدأ بطرح مشكلة التراث، ولكن من منظور مغاير لها وطرحه طرحا نقديا «إن التراث ليس مشكلة نظرية فكرية وحسب، وإنما هو ايضا مشكلة سياسية واجتماعية. وتبدو ـ تبعاً لذلك ـ أهمية النقد وضرورته، نقد الثقافة التقليدية السائدة، ونقد مفهوماتها، خصوصاً مفهومها للتراث وللماضي بشكل عام» (228/3). والمنظور الذي يجب أن نرى التراث من خلاله هو ذات المنظور الذي ننظر للواقع الراهن من خلاله. أننا لا نرى الواقع الاجتماعي والسياسي والثقافي كتلة واحدة، وكذلك نظرتنا للتراث يجب أن تراه في ضوء جدلية الصراع بين عناصره. والمبدأ العام الذي يحكم نظرتنا سواء للماضي أو للحاضر هو جدلية الرفض والقبول «هي الظاهرة الأكثر طبيعية وواقعية في الثقافة، وفي الحياة الاجتماعية السياسية بعامة. ففي كل مجتمع نظام يمثل قيما ومصالح لجماعات معينة، من جهة، ونواة لتصور نظام آخر يمثل قيماً ومصالح مناقضة لجماعات أخرى مقابلة، من جهة ثانية. وليس تطور المجتمع إلا الشكل الأكثر تعقيداً للصراع أو للتفاعل بين هذه الجماعات» (21/1) من خلال هذا المنظور يجب أن ننظر إلى التراث «إن الأصل الثقافي العربي ليس واحداً، بل كثير، وأنه يتضمن بذوراً جدلية بين القبول والرفض، الراهن والممكن، أو لنقل بين الثابت والمتحول» (20/1).

التراث ـ من خلال هذه الرؤية ـ ليس واحداً، وإنما هو متعدد. إنه ليس نتاجاً ثقافياً واحداً، وإنما هو نتاجات ثقافية «تتباين لدرجة التناقض. لذلك لا يصح البحث في التراث كأصل أو جوهر أو كل وانما ينبغي البحث في نتاج ثقافي محدد، في مرحلة تاريخية محددة» (228/3). ولا يقتصر مفهوم التراث على رؤية مستوياته المتنوعة في مراحله التاريخية المختلفة، بل يمتد هذا المفهوم لرؤية تنوع مستويات النتاج الثقافي نفسه في مرحلة تاريخية بعينها. فهناك ـ في المرحلة الواحدة ـ مستويات وأنواع للنتاج الثقافي «لا يجوز أن توضع على مائدة واحدة في صحن واحد. البحث في الفقه مثلا غيره في الشعر، أو في الفلسفة. والبحث في هذا غيره في الفن االمعماري أو الموسيقي» (228/3).

هذه النظرة الديناميكية للتراث، والتي تميز بين مستوياته، وترى عناصره في علاقتها الجدلية، تستطيع أن تواجه النظرية التقليدية للتراث، وتحاربها بنفس سلاحها. لم يعد التراث ـ بهذا الفهم ـ ملك الطبقات المسيطرة ترسخ به سيطرتها، وتفرض به إرهابها توطيداً لسلطتها، بل صار بنفس القدر سلاحاً في يد القوى التقدمية؛ صار سلاحاً للتغيير لا للتثبيت. وبكلمات أخرى صار التركيز في مفهوم التراث على عناصر التغير والتحول والتقدم، لا على عناصر الثبات والسكون والتخلف. يكاد أدونيس ـ على المستوى النظري الخالص ـ أن يدرك هذه الحقيقة، ولكن رؤيته الثنائية للواقع الثقافي الراهن، وتوحيده التام بين الثقافة السائدة والماضي، وعدم ادراكه للعلاقة الجدلية بين الثقافتين، وبين الماضي والحاضر، جعله ـ على المستوى العملي ـ ينفر من الماضي نفوره من الثقافة السائدة. وإذا كانت الثقافة السائدة، برؤيتها التقليدية للتراث، تتبنى الاتباع وترفض الابداع، فإنها تحول دون أي تقدم حقيقي. ولا يمكن ـ فيما يرى أدونيس ـ **«أن تنهض الحياة العربية ويبدع الإنسان العربي، إذا لم تتهدم البنية التقليدية للذهن العربي، وتتغير كيفية النظر والفهم التي وجهت الذهن العربي وما تزال توجهه»** (32/1) ودراسة التراث في هذه الحالة لا تعني اخصابا للحاضر، بقدر ما تهدف إلى هدم التراث نفسه (التراث هنا = الثقافة السائدة) ولكن بنفس سلاحه، أي بآلة من داخله **«وإذا كان التغير يفترض هدماً للبنية القديمة التقليدية، فإن هذا الهدم لا يجوز أن يكون بآلة من خارج التراث العربي، وإنما يجب أن يكون بآلة من داخله، إن هدم الأصل يجب أن يمارس بالأصل ذاته»** (33/1).

أن الكاتب هنا يتحدث عن الهدم، لا عن التجديد أو التبني. اننا ندرس التراث، وندرك تنوعه واختلاف مستوياته، لا لنؤكد موقفنا الراهن ـ في مواجهة استخدام التراث كأداة للتثبيت ـ بل لنهدمه من داخله، نهدم عناصر الثبات بعناصر التغير، أو بمعنى آخر نجعل التراث محايداً أو نسحب البساط من تحت أقدام أولئك الذين يستخدمونه. إن هذا الموقف من التراث يختلف ـ جوهرياً ـ عن الموقف الذي يؤمن بجدلية العلاقة بين الماضي والحاضر. إن موقف أدونيس ـ رغم ديناميكيته الظاهرة ـ ما زال يتعامل مع التراث باعتباره وجوداً في الماضي. إنه يفهمه لكي يهدمه، يكتشف عناصر الجدل والصراع فيه، لكنه يؤمن بأن هذه

العناصر تفاعلت هناك في الماضي وانتهى دورها. إن رغبة أدونيس في الانفلات من الماضي وهدمه تنبع أساساً من رغبته في هدم الثقافة السائدة. وهو - وإن كان يسلم باستخدام الثقافة السائدة للتراث - يحرم نفسه من ذات السلاح، ويؤمن على النقيض أن علاقته بالتراث علاقة انفصال كاملة. إنه يسلم بأثر التراث وينفيه في نفس الوقت. وهو لذلك يدين أي ارتباط بالتراث «حتى حين يتعاطف الفكر التقدمي المعاصر، كردة فعل على الفكر التقليدي، مع اتجاهات في الماضي يمكن وصفها بأنها متقدمة، بالمقارنة مع الاتجاهات الاخرى سواء كانت تمثل ثقافة النظام الذي كان سائدا آنذاك أو مناهضة لها، فإن تلك الاتجاهات المتقدمة لا يمكن أن تكون ملزمة للفكر التقدمي، نظرياً أو عملياً، فهي ليست أكثر من شاهد تاريخي على وعي طبقات أو جماعات صارعت من أجل تقدم المجتمع، وانتجت ثقافة تشهد لهذا الصراع وتعبر عنه. فما قيل وعمل في الماضي، في مجال الثقافة، ليس شيئاً مطلقاً يجب تكراره والإيمان به. وإنما هو نتاج تاريخي، أي نتاج يتجاوزه التاريخ من حيث إنه تعبير عن تجربة محددة لا تتكرر، في مرحلة لا تتكرر. هكذا يتضح أن طرح قضية الارتباط بالتراث إنما تقوم به الفئات الوارثة المسيطرة موحدة بذلك، بين سيادتها على النظام وسيادتها على الكلام، وذلك من أجل ترسيخ ثقافتها وسيادتها. والخطأ هنا، أي خطأ الفكر التقدمي، هو في أنه ينزلق إلى أرضية هذه الفئات، ويتبنى مقولاتها في كل ما يتصل بالتراث» (229-228/3).

أن هذ الرؤية التي يتبناها «أدونيس» للتراث تقوم على الهدم بدلاً من الارتباط. إن الارتباط بالتراث - خاصة في اتجاهاته المتقدمة - لا يعني اهمال الظروف التاريخية، بل يعني الوعي بها. إن الفارق بين الارتباط الذي يقوم على الوعي والارتباط الذي يقوم على التقليد فارق جوهري، الوعي يدرك التمايز بين الماضي والحاضر، في نفس الوقت الذي يدرك فيه جدلية العلاقة بينهما، انهما متمايزان متداخلان. أما التقليد فيحاول أن يكرر الماضي. الارتباط بالتراث - القائم على الوعي - يرى أن الماضي والحاضر متمايزان وجودياً، ولكنهما متداخلان معرفياً، بينما لا يميز الارتباط التقليدي بين هذين المستويين.

الجانب الآخر الذي يشكل موقف أدونيس من التراث - إلى جانب موقفه

السياسي ـ كونه شاعراً، يعد واحداً من طلائع الحركة الشعرية الحديثة. وهي حركة ترسخ أصول التجديد على مستوى الابداع والتنظير النقدي في نفس الوقت. ويجب أن لا يغيب عن بالنا أن هذه الحركة ما تزال تعاني عدم القبول على المستوى الجماهيري الذي ما زال يحتضن الشعر الكلاسيكي والرومانسي في أحسن الأحوال. وموقف أدونيس كشاعر لا يختلف عن موقفه ـ كمفكر ـ من التراث، فالموقفان ـ في النهاية ـ وجهان لعملة واحدة.

الابداع في نظر أدونيس نفي لكل صيغة جاهزة، وتجاوز لكل شكل موروث. اننا ـ هنا ـ إزاء ثنائية تلتقي مع ثنائية الماضي/ الحاضر، التي أشرنا إليها في الفقرة السابقة. اننا هنا امام ثنائية الإتباع/ الابداع أو الخطابة/ الكتابة. إن الابداع ليس انطلاقاً من معطى محدد اسمه التراث أو التقاليد، بل هو تحرر من كل شيء. **«ليس الشكل عند الحديث في هذه الكتابة الجديدة صيغة كتابة، وإنما هو صيغة وجود. أعني أنه وعد ببداية دائمة. ومن هنا لا ينطلق الشاعر الحديث من أولانية شكلية، بل ينطلق، على العكس، من أولانية اللاشكل. ابتداء، يتحرر من المكتسب، المتعلم، الاصطلاحي، ابتداء، لا يمارس ما مورس. ابتداء، يخلص من تصنيفه داخل الثقافة الموروثة. ابتداء، يتحرك وفي أعماقه طموح ليس إلى أن يتعلم القيم السائدة، بل إلى أن يخلق القيم الجديدة. ابتداء، يرى أن المسألة ليست أن أكرر لغة معروفة، بل المسألة أن يكتشف لغة غير معروفة. ابتداء يختار المجيء من المستقبل»** (314/3). **«الابداع دخول في المجهول لا في المعلوم»** (212/3). والشاعر ـ إذا صح أن يبدع من اللاشيء ـ يواجه معضلة معقدة، خاصة إذا كان شاعراً ملتزماً بموقف سياسي طليعي، كما هو الحال مع أدونيس. **«إن هذا الشاعر يواجه ـ على الصعيد الفني. مشكلة ذات وجهين متلازمين: كيف يعبر بحداثة (توكيداً لانفصاله عن الآلية الأيديولوجية السائدة)، وكيف يوصل هذا التعبير (توكيداً لارتباطه العضوي مع الفئات الطليعية المسودة العاملة للتغلب على الايديولوجية السائدة وعلاقاتها). هكذا يبدو أن دور الشاعر هو أن ينتج فعالية جمالية لا يستوحيها من العادة السائدة، بقوة الأيديولوجية السائدة، بل يستوحيها، على العكس، من الطاقة الكامنة، المقموعة لكن القادرة على تغيير شروطها وابداع شروط جديدة لحياة جديدة»** (241/3).

أن المعضلة التي يطرحها ـ أدونيس هنا ـ معضلة الاتصال بين الشاعر والجمهور ـ لا تحلها فكرة «استيحاء الطاقة الكامنة»، انها عبارة شعرية لا تحدد موقفاً. وواقع الأمر أن الشاعر ينظر إلى الجمهور نظرة لا تعتد به كثيراً، بل تتهمه بالسطحية والجهل. إنه جمهور «**ليست له ثقافة غنية، لا كماً ولا نوعاً، فإن مستوى المشكلات التي يعانيها هو مستوى مبتذل، أعني. أنه سطحي وتعميمي. وهو، بعامة، بعيد عن الآفاق التي فتحتها العلوم والتجارب الإنسانية الحديثة. والشاعر الذي يسر له أن ينخرط في هذه الآفاق، لا بد من أن يتأثر بها في تعبيره، لذلك لا بد من أن يكتنز شعره بأبعاد حضارية وجمالية يصعب على القارىء، موضوعياً، أن ينفذ إليها**» (247/3). ينسى أدونيس هنا دوره الطليعي، ويقع في مهوى الاغتراب عن الجمهور، ذلك الجمهور الذي تسيطر عليه الثقافة السائدة التراثية. إن الشاعر في حيرة حقيقية، إنه يرفض حل وضع «البضاعة الجديدة» في «إناء قديم» أو «المضمون الجديد» في «شكل قديم» تفهمه الجماهير وتستوعبه. إن هذا الحل ـ فيما يرى أدونيس ـ «يفصل، في الفعالية الجمالية، بين محتواها وشكلها، ويتبنى الشكل المتخلف للتعبير بحجة سهولته. وهو رأي ينظر إلى الشعر بمقاييس من خارج الشعر» (245/3) وينتهي الشاعر بتعليق الموقف «**وإذا كان من نقد يوجه هنا فلا يجوز أن يوجه إلى الشعر، وإنما يجب أن يوجه إلى النقص والعجز في العمل التحويلي الثقافي العام**» (247/3).

إننا قد نتفق مع أدونيس في تصوره لطبيعة الشعر والإبداع الشعري، كما نتفق معه في تصوره لطبيعة العلاقة بين الشكل والمضمون، لكننا نرى أن القاءه اللوم ـ في مشكلة الاتصال ـ على الوضع الثقافي السائد، لا يحل المعضلة، خاصة وأنه شاعر ملتزم بموقف اجتماعي وسياسي طليعي كما قرر هو نفسه. إن هذا الموقف قد يقبل من شاعر يرى الشعر ممارسة جمالية خالصة، لها فعاليتها المستقلة غير المرتبطة بغايات وظيفية محددة. إن معضلة أدونيس الحقيقية ـ كناقد ومفكر هنا ـ هي في تصوره للابداع ونفوره ـ الذي أشرنا إليه ـ من أي ارتباط بالتراث، كرد فعل لموقف الثقافة السائدة كما تصورها موحداً بينها وبين التراث. أن ثورية الشاعر تأخذ طابع الرفض على مستوى الثقافة ومستوى الابداع وفي الوقت ذاته يرفض الثقافة السائدة لأنها تتسلح بالتراث. ويرفض الجمهور لأنه

خاضع للثقافة السائدة، ولذلك كله يصبح التجديد الحقيقي هو نفي كل سابق، والاتصال الحقيقي هو اتصال الانفصال «**إن العلامة الأولى للجدة الشعرية هي في اتصال الانفصال، إن صح التعبير، أي في نفي السائد المعمم، ورفض الاندراج فيه، والانفصال عن هذا الكلام القمعي. فالرفض أو النفي هو بهذا المعنى، علامة الاصالة، إلى كونه علامة الجدة**» (251/3). هكذا يتحد الرفض بالجدة بالاصالة. ويتسق ذلك مع موقف الشاعر من التراث، إنه محاولة الفهم من أجل الرفض والتجاوز والتحرر.

يتجاوز أدونيس تصوره للابداع الشعري، ويخطو خطوة أبعد في تأكيده على علاقة الانفصال بين الشاعر والتراث الشعري السابق عليه. وإذا كان على المستوى الثقافي الخالص يرى ضرورة فهم التراث من أجل إعادة صياغة ثقافتنا (انظر 272/3-273) فإنه ـ على مستوى الابداع الشعري ـ لا يتبنى هذه المقولة «إن العلاقة بين التراث والابداع ليست علاقة سبب بنتيجة. فقد يكون لأمة ما أعظم تراث في البشرية، ومع ذلك لا يحول ولا يقدر أن يحول دون انحطاطها إلى مستوى الأمم العادية، أو دون العادية. وقد لا يكون لأمة ما، في الأصل أي تراث، لكنها سرعان ما تنشىء تراثاً في مستوى الأمم المتفوقة. فالتراث، بهذا المعنى، مادة حيادية، لا تهجم أو تتراجع، أعني لا تتحرك إلا بين يدي المبدع. ولهذا كان لكل مبدع تراثه الخاص ضمن التراث» (104/1).

وإذا كنا نتفق مع أدونيس في طرحه لعلاقة التراث بالأمة، من حيث إن تراث الأمة الماضي ليس شرطاً في تفوقها في الحاضر، فإننا نختلف معه في طرحه لعلاقة التراث بالمبدع. إنه يتصور أن التراث مادة محايدة يشكلها المبدع كيف يشاء، أو هذا ما توهمه عبارته. ويبدو أنه يعطي للمبدع أولية في صنع التراث وتشكيله. إن لسان الميزان يميل هنا إلى جانب المبدع، بنفس الدرجة التي مال فيها الميزان تجاه التراث في تصوره لعلاقة الماضي بالحاضر، وهذا يؤكد النظرة الثنائية ـ الانفصالية (غير الجدلية) التي ينطلق منها أدونيس في فهم الحاضر والماضي معاً، وفي فهم العلاقة بينهما كذلك. في علاقة المبدع بالتراث تتبدى أولية المبدع على حساب التراث «**ليس التراث ما يصنعك، بل ما تصنعه. التراث لا ينقل بل يخلق. . ليس الماضي كل ما مضى. الماضي نقطة مضيئة في مساحة**

معتمة شاسعة. فان ترتبط، كمبدع، بالماضي هو أن تبحث عن هذه النقطة المضيئة. الوفاء لغير هذا البحث وفاء لسقوط مسبق» (313/3).

وتأكيداً لمبدأ الفصل بين الابداع والتراث، يعزل أدونيس العمل الابداعي عن سياقه التاريخي «إن زمن الابداع شيء آخر غير زمن التراث. فالآثار الابداعية الماضية ليست لكي تزكي الآثار اللاحقة أو تولدها، وإنما هي لكي تشهد على عظمة الإنسان، وعلى أنه كائن خلاق (أي أنها مجرد شواهد تاريخية كالاتجاهات التقدمية السياسية والثقافية). ثم إن الأثر الفني معاصر وغير معاصر في آن. فاللحظة الابداعية لا تتطابق بالضرورة مع اللحظة التاريخية، أو التراث، بل يمكن أن تناقضها. فالفنان يقيم في زمن ليس بالضرورة زمنه الراهن. وقد يقيم في الماضي، أو في الحاضر، أو في المستقبل، أو في هذه جميعاً، في آن معاً. ومن هنا نفهم كيف أن لحظة الأثر الفني ليست بالضرورة لحظة الذوق السائد. صحيح أن بعض الآثار الفنية تحدد بالذوق، لكن الأصح أن الآثار العظيمة هي التي تحدد الذوق. الأولى تنسجم مع اللحظة، أما الثانية فتخلقها. الأولى تتابع تراثا أو تاريخا تندرج وتذوب فيه، أما الثانية فتبدأ تاريخاً. الأولى تدخل سلبياً، رقماً، أو عدداً في حركة التاريخ، أما الثانية فتفجأ هذه الحركة وتمنحها بعداً آخر أو اتجاهاً آخر» (104/1).

هذا التأصيل لطبيعة العلاقة بين الشاعر والتراث يحول الابداعات السابقة في التراث إلى مجرد شواهد تاريخية، كأنها وجدت في لحظة ما، ثم توقف وجودها. هذا إلى جانب أن التأكيد على أن الشاعر هو صانع التراث ـ دون إدراك لطبيعة العلاقة الجدلية بينهما ـ قد يطابق بين تراث لغة من اللغات وأمة من الأمم وبين تراث لغة أخرى وأمة أخرى ما دام الشاعر هو الفيصل النهائي في صنع تراثه «قد تكون علاقتي بسوفوكليس أو شكسبير أو رامبو أو مايكوفسكي أو لوركا أعمق من علاقتي بأي شاعر عربي قديم، دون أن يعني ذلك أنني خارج على التراث الشعري العربي، فالشاعر العربي الحديث قد يبدع ما يتنافى، شكلاً ومضموناً مع ما أبدعه أسلافه، ويظل ابداعه عربياً، بل الأكثر لا يكون الشاعر العربي الحديث نفسه حقاً إلا إذا اختلف عن أسلافه. فكل أبداع اختلاف. ومن هذه الزاوية يمكن القول: ليس الشاعر الذي يتجاوز أشكال الموروث هو الذي يكون غريباً عن

التراث، بل إن الشاعر لا يتأصل في لغته إلا إذا كان، بمعنى ما، غريباً عنها» (230/3) .

إن الابداع ـ بهذا المفهوم ـ إبداع من عدم، إنه يشبه عملية الخلق الأولى في التصور الديني. إنه لا يرتبط بماض ما، أو تراث ما. إنه ـ الابداع ـ يخلق تراثه الخاص. إنه يعني الاختلاف والمغايرة، لكن الاختلاف لا يعني بالضرورة إلغاء الماضي، فالتراث موجود، ولكنه موجود لكي نرفضه ونتجاوزه ونثور عليه. إن الابداع لا يعني أن الشاعر «ينفي شعر أسلافه، أو أنه يكتب، بالضرورة، أفضل مما كتبوا. بل يعني أنه يعبر عن تجربته الخاصة المغايرة في مرحلته التاريخية الخاصة المغايرة. ولهذا فإن عالمه الشعري مغاير بالضرورة» (230/3). وحين يحاول أدونيس أن يؤسس ارتباطاً بين الشاعر والتراث، فإن هذا التأسيس يعبر عنه بكلمات غامضة مثل «فالارتباط بالشعر القديم لا يكون، تبعاً لذلك، ارتباطاً بطرائق تعبيره، بل بالروح العميق الذي حركه» (56/3) وعبارة «الروح العميق» تساوي في غموضها عبارة «الطاقة الكامنة» في حديث الكاتب عن معضلة التوصيل عند الشاعر الحديث.

والسؤال الآن: إذا كان هذا موقف أدونيس من التراث على المستوى الثقافي العام، وعلى مستوى الابداع الشعري، فما هو دافعه للقيام بهذه الدراسة؟ وكيف أثرت رؤيته للتراث على منهج الدراسة ونتائجها؟!

ينطلق أدونيس في دراسته هذه من همومه كشاعر. والهم الأساسي هو علاقة الانفصال التي يعيشها مع الجمهور، والتجاهل على المستوى النقدي السائد، لا بصفته الشخصية، بل باعتباره أحد مبدعي ومنظري الاتجاه الشعري المعاصر. إنه ينطلق محاولاً «الكشف عن سر هذا العداء الذي يكنه العربي، بعامة، لكل ابداع حتى لكأنه مفطور عليه. فإن ردود فعله المباشرة، إزاء الابداع هي التردد والتشكيك والرفض على مستوى الحياة العامة، والذم والقمع على مستوى النظام» (19/1)، وهذا المنطلق يشكل موقف أدونيس المبدئي من المعضلة. إن هناك عداء عند العربي لكل ابداع. ويبدو هذا العداء ـ في نظر الشاعر ـ كما لو كان فطرة عند العربي. الأمر الذي يجعله يتجاوز اطار الشعر ليبحث عن أسباب هذا الرفض في

بنية العقل العربي والثقافة العربية ككل «إن الشعر بذاته، لا يفسر تأصل الاتباعية في الحياة العربية. وكان واضحاً ـ تبعاً لذلك ـ أنه لا بد من البحث عن أسباب هذا التأصيل في غير الشعر. ومعنى ذلك أنه لم يكن بد من البحث عن هذه الأسباب في الرؤيا الدينية الاسلامية. وهذه الرؤيا غيبية وحياتية في آن، فهي نظرة شاملة للفكر والعمل، للوجود والإنسان، للدنيا والآخرة. وبما أن هذه الرؤيا لم تكن تكملة للجاهلية، بل نفياً، فقد كانت تأسيساً لحياة وثقافة جديدتين، وكانت بما هي تأسيس أصلاً جامعاً، صورته الوحي ومادته الأمة، النظام. ومن هنا ثبت لديَّ أنه لا يمكن فهم الرؤيا الشعرية العربية في معزل عن هذه الرؤيا الدينية، وأن الظاهرة الشعرية جزء من الكل الحضاري العربي لا يفسرها الشعر ذاته، بقدر ما يفسرها المبنى الديني لهذا الكل» (20/1).

هناك إذن فرضيتان أساسيتان تقوم عليهما الدراسة: الفرضية الأولى أن الاتباعية هي النهج الذي ساد العقلية العربية، وما زال يسودها ويتحكم فيها. الفرضية الثانية هي: أن هناك صلة جوهرية قائمة بين اللغة والدين والسياسة، وأنه لا يمكن تفسير الاتباعية بدراسة المعضلة في مستوى الشعر وحده دون الرجوع إلى جذور الرؤيا الدينية نفسها في مستوييها الديني والسياسي والفكري على السواء.

فإذا أضفنا إلى ذلك ما سبق أن عالجناه من رؤيته للتراث في ضوء موقفه الراهن لم نعط كثير أهمية لادعاء الكاتب أنه تجنب الفرضيات القبلية «وانطلقت من الواقع والأفكار كما هي» (21/1) كما أننا بنفس القدر لا نسلم بدعوى الموضوعية التي تؤمن بإمكان فهم موضوع ما في استقلال عن هموم الذات الفاهمة وعلاقتها الجدلية بموضوعها. ورغم أن الكاتب يسلم بامكانية فهم «النصوص» فهماً مغايراً لفهمه، فإنه يصر على أنه يقدم صورة موضوعية للموضوع. ويرى الكاتب أن «ثمة من يحاول أن يفسر هذه النصوص بمنظور يشدد على أنها تختزن بذور التفكير الصحيح لكل عصر، وأنها لا تمثل جماع المعرفة الماضية وحسب، بل تختزن أيضاً البذور الحقيقية لكل علم مقبل. ولأن هؤلاء يرون أن الذين ينظرون إلى التراث من غير منظورهم يتجنون عليه، عدا أنهم لا يفهمونه، ولا يعتمدون الوثائق التي تسوغ لهم ما يذهبون إليه، وأنهم ينظرون إليه

بأفكار مبيتة ترفض هذا التراث، وأنهم لا يبحثونه لكي يكتشفوا ما فيه من عظمة وغنى، بل لكي يدللوا على أفكارهم المبيتة والتي تهدف أخيراً إلى هدم التراث» (24/1) وبدلاً من أن يؤسس أدونيس فهم الآخرين المغاير لفهمه للتراث على أصول جدلية، كاشفاً موقعهم المتخلف من الواقع، استسلم لمنظورهم «جعلت النصوص التي تعتبر، بالاجماع، أنها تشكل الأسس النظرية والعملية لهذا التراث، هي التي تتكلم، وحصرت دوري ـ عامداً ـ في عرضها وتوجيهها واستنطاقها» (24/1) . فالمؤلف يقصر دوره على ترتيب النصوص وعرضها، والنصوص نفسها ـ دون قارىء ـ هي التي تتكلم. ولسنا بحاجة لكشف ما في هذا التصور من تناقض، إذ مجرد ترتيب النصوص و «توجيهها»، يعني وضعها في سياق معين لتعطي معنى معيناً، أي قراءتها قراءة متميزة. إن هذا الموقف الذي يفصل ـ نظرياً ـ بين الذات والموضوع يكرس النظرة الواحدية للتراث بدلاً من أن ينفيها. إنه يكرس تهمة الأفكار المبيتة ونوايا هدم التراث وتشويهه. بالاضافة إلى ذلك فإنه يوقع الباحث نفسه في مهاوي عدم الانضباط المنهجي. إن أدونيس ـ في هذا الفهم ـ لا يقدم رؤيته الخاصة والمتميزة للتراث وإنما يعرض ـ فيما يقول ـ «لما يمكن تسميته بتاريخ ظواهري فينومينولوجي للثقافة العربية، كما تكشف عنه الوقائع والأفكار التي تجمع على صحتها الأطراف التي وضعتها أو تبنتها» (24/1) .

وحين ينتقل أدونيس إلى الشعر والشعراء يكون معيار الحكم على إبداعهم هو تحللهم من القيم الدينية والخروج على المجتمع. إنه ـ بكلمات أخرى ـ يوحد بين السلوك والشعر. وهو في هذا لا يختلف ـ جوهرياً ـ عن الايديولوجية التي حكمت على هؤلاء الشعراء بالطرد أو القتل أو الحبس بناء على سلوكهم أو على مضمون شعرهم. فالجذر النظري واحد هو محاكمة الشعر بما ليس من خصائصه. إن أدونيس ـ بذلك ـ يفصل ـ عملياً ـ بين الشكل والمضمون.

ولا يقف أمر الانحياز عند التوحيد بين السلوك والشعر، أو الفصل بين الشكل والمضمون، بل يتجاوز ذلك إلى اعتبار الشعر لذة خالصة، ولذة جنسية على وجه الخصوص. يتجلى انجاز عمر بن أبي ربيعة ـ فيما يرى أدونيس ـ في أنه يؤسس «ما تمكن تسميته بالنزعة الشهوية أو الإباحية في الشعر العربي، وهو بذلك

يتابع ما بدأه أمرؤ القيس. إن شعرهما يستمد أهمية خاصة من كونه يؤسس الرغبة أو الشهوة على المحرم، دينياً واجتماعياً، وفي هذا تكمن الثورة على التقاليد الاجتماعية ـ الدينية، والعودة إلى البداية حيث لم يكن الانسان يعرف الخجل أو العار. فشعرهما محاولة للخروج على المجتمع: كل خروج على تقاليد المجتمع بذاته قيمة. لأنه يعلن «اللاخطيئة، فاللذة هي القيمة» (216-215/1). وإذا كانت اللذة وحدها هي القيمة، والثورة هي الخروج على التقاليد ورفض قيم المجتمع، فان الشعر ـ إذا أرضى هذه النوازع ـ يكون قد حقق غايته. هنا يتعامل الباحث مع الشعر على أساس أنه يرضي نزوة ويشبع شهوة. لم يعد الشعر تأسيساً لرؤية جديدة للعالم تتجاوز كل الرؤى القديمة وتتحرر منها (انظر بيان الكتابة/299/3 وما بعدها)، بل صار تدنيساً للمقدسات. وهنا بالضبط ما يجذب الكاتب في شعر امرىء القيس وعمر بن أبي ربيعة «والعلة في هذا الجذب أننا لا شعورياً نحارب كل ما يحول دون تفتح الانسان. فالانسان من هذه الزاوية ثوري بالفطرة: الانسان حيوان ثوري. نحن لا شعورياً، ضد كل «ثمر محرم»، لذلك نعجب بكل من يدنس هذا الثمر ويمتهنه. هذا الانتهاك يفتح ثغرة من الضوء في ظلام العادات أو الأخلاق ومن خلال هذه الثغرة نلمح كيف يتهدم العالم القديم، أو تتهدم عوائق الحرية. هذا الانتهاك فساد أو ضلال. لكن حين يكون المجتمع قائماً على الضلال، فإن ضلال الخروج عليه، يصبح الفضيلة الكبرى، ومن هذه الناحية يمكن تحديد القوة أو الطاقة الثورية بأنها هي القادرة على خلخلة الأساس الراهن للأشياء وتغيير الواقع» (216/1).

وحين يتعامل الكاتب مع شعر «جميل» و«أبي نواس» و«أبي تمام». فإنه يقدم قراءته «الخاصة» لهذا الشعر، في هذه القراءة يبدو الانحياز واضحاً في عملية التأويل التي يقوم بها الكاتب لهذا الشعر وقد نجد عند الباحث ما يسوغ ـ نظرياً ـ هذه القراءة لهذا الشعر. على أساس أنه «ليس هناك أمام قاريء النص شيء معطى، واضح، وأن عليه أن يكتشف، هو بنفسه، ما ينطوي عليه هذا النص. وبما أن القراءة مستويات تابعة لمستوى القراء، فلا يمكن ان يصل قاريء النص الابداعي الى القبض على «حقيقته» النهائية، فلهذه «الحقيقة» مستوياتها أيضاً. القاريء بهذا المعنى «يخلق النص». إنه خلاق آخر يواكب خلاق النص.

والنص الابداعي هو، بهذا المعنى، أفق من الدلالات أو من «الحقائق» وليس «مكاناً» لفكرة أو مجموعة من الأفكار، نراها ونلتقطها بوضوح، واحدة واحدة» (311-310/3)، وقد نتفق مع الباحث في هذه الرؤيا لعلاقة القاريء بالنص، بشرط أن يكون ذلك نهجاً عاماً يحكم رؤية الباحث للنصوص الشعرية القديمة، ولا تقتصر على نصوص منتقاة بناء على رؤيا مسبقة تقوم على ثنائية الفصل بين منحى الإتباع ومنحى الإبداع، كما تقوم على ثنائية الفصل بين الشكل والمضمون.

وكما كان عمر بن أبي ربيعة ابداعاً يتجاوز واقعه بالرفض والخروج، كذلك يكون شعر جميل خروجاً على مفهوم الحب التقليدي. إن الحبيبة في شعر جميل ليست «كائناً فردياً شخصاً، وإنما تتحول إلى فكرة، وتصبح رمزاً للمطلق فتنتج عن ذلك ثلاثة أمور: الأول هو أن الحبيبة تحب لذاتها، كما يحب الله، لا رغبة ولا رهبة، لا طمعاً باللقاء ولا خوفاً من الغياب. والثاني هو أن الحب لا يعود يستمتع بالحاضر، بل بالمستقبل. والثالث هو أن الحب يفلت من سيطرة المحب، فلا يعود قادراً أن يواجهه، ويصبح عاجزاً، في الوقت نفسه، عن تفسيره»[5] (230/1). هذه قراءة لا تختلف كثيراً عن قراءة ابن عربي الصوفية لشعر جميل، وهي قراءة يشير إليها الباحث نفسه (231/1) غير أن ابن عربي ـ والصوفية عامة ـ يقرأون الشعر قراءة

---

(5) تحتل دراسة الشعر والنقد في الجزء الأول (الأصول) 96 صفحة (33 لمنحى الاتباع و 63 لمنحى الابداع) وهذا الرقم يتجاوز نصف عدد صفحات الكتاب التي تبلغ 158، مع عدم حساب صفحات المدخل والمقدمة والهوامش.

نفس الظاهرة نلمسها في الجزء الثاني (تأصيل الأصول) حيث يحتل مبحث اللغة والشعر بمستوييه 40 صفحة ويحتل مبحث الجدل على مستوى اللغة والشعر فصلين كاملين، حوالي 65 صفحة. وبذلك تكون عدد الصفحات التي خصصت لهذا المستوى في الكتاب الثاني 105 صفحة، ما يقترب من نصف حجم الكتاب الذي تبلغ عدد صفحاته 214 صفحة، ويكاد الكتاب الثالث (صدمة الحداثة) أن يخصص بأكمله لحركة التجديد الشعري بدءاً من النهضة، وحتى الحركة الشعرية المعاصرة التي يعد الكاتب واحداً من روادها.

وجدير بالملاحظة أيضاً أن التوازن على مستوى اللغة والشعر وحده يميل في اتجاه المنحى الابداعي على حساب المنحى الاتباعي.

خاصة، قراءة صوفية تبحث فيه عن اشارات ودلالات صوفية معرفية. وهم ـ في منهجهم هذا ـ لا يفرقون بين شعر وشعر، إذ هذه المعاني لا تقوم بالشعر وحده، بل تقوم بذات الصوفي القارىء للشعر[6].

وتمتد القراءة إلى شعر أبي نواس، ويكاد الباحث يطابق مطابقة شبه كاملة بين الرؤية الصوفية للعالم كما حللها في مبحث «الحقيقة والشريعة، الباطن والظاهر» في الفصل الثالث من الكتاب الثاني (91-99). وبين الرؤية الشعرية لأبي نواس للخمر، «الخمرة، من هذه الناحية، حلم ولها فعل الحلم تكتشف المجهول، سواء في الذات أو في الطبيعة، وتقتلعنا من وحل الأشياء العادية، وتقذف بنا فيما وراءها، وتعلمنا أن المرئي وجه اللامرئي، وأن الملموس تفتح لغير الملموس، فما نراه ونحسه ليس إلا عتبة لما لا نراه ولا نحسه، وتجتاز بنا هذه العتبة، حيث تزول الفواصل، ويصبح الباطن والظاهر واحداً. وكما أنها تنقلنا، ضمن المكان، إلى المكان الخفي الآخر. فإنها كذلك تنقلنا، ضمن الزمن، إلى ما يتجاوز الزمن، حيث يمحي زمن الاصطلاح، زمن الدقائق والساعات، الليل والنهار، وحيث تتحول الحياة إلى ما يشبه النشوة الدائمة» (110/2) الخمر عند أبي نواس ـ في هذه القراءة ـ معادل للتجربة الصوفية التي تستهدف الوصول إلى المطلق والاتصال به. إنها تجربة تعيد للانسان وحدته المفتقدة ـ معرفياً ـ مع الأشياء والعالم والله، إن الخمر ليست عادة سلوكية ولكنها تجربة حياة. مع أبي نواس أيضاً يوحد الشاعر بين السلوك والشعر، وتتحدد ابداعية الشاعر في خروجه ـ سلوكياً ـ على قيم المجتمع ومبادئه (انظر 12/2 ـ 213، 215).

وأبو تمام ـ عند أدونيس ـ يعيد للغة أوليتها وعذريتها. «بهذه العذرية يتحدث أبو تمام مثلاً عن المطر، فيقول:

---

(6) انظر ـ في هذا الصدد ـ قراءات ابن عربي لكثير من شعراء العرب في كتاب «محاضرة الأبرار ومسامرة الأخيار في الأدبيات والنوادر والأخبار. دار اليقظة العربية دمشق سنة 1968 م، الجزء الأول، الصفحات: 366-367-367-368-379-380-381، والجزء الثاني، الصفحات 43، 43-44، 465-466، 466-467.

مـطر يـذوب الـصحـو مـنـه وخـلفـه
صـحـو، يكـاد مـن النـضـارة يـمـطر
غـيـثـان فـالانـواء غـيـث ظـاهـر
لـك فـعله، والـصحـو غـيث مـضمـر
ونـدى إذا ادّهـنـت بـه لـمـم الـثـرى
خـلت الـسحـاب اتـاك وهـو مـعـذّر

(116/2)

وقراءة أدونيس لهذه الأبيات تتجاهل كل الموروث الشعري العربي الذي ينطلق منه أبو تمام، تتجاهل سياق القصيدة نفسها، بل وتتجاهل اللعب بالألفاظ فيما يطلق عليه الطباق، لكي ترتفع بهذه الأبيات الى قمم الابداع الشعري «فأبو تمام لا يريد بهذه الأبيات، مثلاً، ولا بشعره المماثل أن يردنا إلى سرير الطبيعة، أو أن يزين لنا جسدها وإنما يريد أن يدفعنا لكي نرى أشياء الطبيعة في اندفاعها وتفجرها الأصليين، أو في بكارتها، وهكذا يقيم علاقة جديدة بين الانسان وبينها، وبين الانسان والانسان. وحيث تقوم علاقة جديدة تزول الثرثرة القديمة وتزول المجانية التي ترافقها. وهكذا تدخل إلى الكلام شرارة لغوية جديدة، هي شرارة الشعر الذي يعيد كل شيء إلى بدايته الأصلية» (116/2).

إن معضلة أدونيس ـ في تعامله مع معنى الابداع، سواء على مستوى الشعر أو مستوى الفكر ـ هي الانحياز غير المنضبط منهجياً بالوعي بعلاقة الجدل بين الذات وموضوعها. هذا الانحياز جعله يضع في جبة واحدة شعراء يقوم موقفهم على الرفض (امرؤ القيس ـ أبو نواس) مع شعراء يقوم موقفهم على الالتزام (شعراء الخوارج والشيعة) مع شعراء يصعب تصنيفهم من حيث الموقف (عمر بن أبي ربيعة ـ جميل بثينة ـ أبو تمام). ومع ذلك كله فهذا الخلط المنهجي لا يتناقض مع تصور الشاعر للابداع بأنه الخروج على العادة ورفض الموروث، والتحلل من أي معطى سابق. وهذا المفهوم للابداع يتسق ـ في النهاية ـ مع تصورات الباحث الثنائية التي تقوم على الانفصال، سواء للواقع المعاصر (التقليد/ الجديد) أو للماضي «الثابت/المتحول ـ الاتباع/الابداع» أو العلاقة بين الماضي والحاضر.

في دراسة الباحث للتراث ـ على المستوى السياسي والفكري ـ تجابهنا ذات الثغرات التي واجهتنا في دراسته للمستوى الشعري. يؤمن الباحث ـ نظرياً ـ بجدلية العلاقة بين عناصر التراث (انظر 31/1) كما يؤمن بتعدد مستويات هذا التراث (انظر 228/3). هذا على المستوى النظري، أما على المستوى العملي ـ الذي يكشف عنه تحليلنا لدراسته ـ فهو يعزل بين عناصر التراث، أو بين مستوى الثبات ومستوى التحول (الاتباع والابداع). هذا إلى جانب أنه يوحد بين المستويات المختلفة لهذا التراث، مستوى الفكر الديني السياسي، والفكر الديني الثقافي، واللغة والشعر.

تبدأ أصول الثبات عنده ـ على المستوى السياسي ـ بانتصار الافضلية القبلية في حوار السقيفة عشية انتقال الرسول الى الرفيق الأعلى. هذه الأفضلية القبلية اتخذت شكل القرشية. ويربط الباحث بين العصبية القبلية والتدين، وبينهما وبين الاجماع، رغم ان الاجماع ـ كمبدأ من مباديء الثبات ـ لم يكن قد تحدد بعد. ويقفز الباحث الى نتيجة مؤادها «وبدءاً من ذلك يقول الخليفة ويفعل في الأرض بمقتضى ما تريده السماء. وكما أن العصبية عنف باسم القبيلة، فقد أصبح الاجماع عنفاً باسم الجماعة، واصبحت السلطة عنفاً باسم الدين» (122/1) إن التوحيد بين العصبية والاجماع، وبين السلطة والدين في هذه المرحلة الباكرة امر يحتاج لمراجعة فقد بدأ هذا التوحيد يأخذ شكله الحقيقي مع تمايز القوى الاقتصادية والسياسية في أواخر عهد عمر وعهد عثمان، ويعد عثمان أول من ربط بين السلطة (الخلافة) والدين حين قال رداً على من طلبوا منه خلع نفسه: «لا أخلع قميصاً ألبسنيه الله» وبذلك وضع اساس الثيوقراطية الدينية. غير أن الباحث يتعامل مع الواقع الاسلامي في هذه المرحلة باعتباره كتلة واحدة، لا تمايز بين عناصرها. لقد كان الشكل الذي تم به اختيار الخليفة في حوار السقيفة شكلاً قبلياً. يستجيب الى حاجات عملية ملحة، والصيغة التي طرحها الانصار ـ بالمقابل ـ كانت ـ في جوهرها ـ دينية قبلية أيضاً. لسنا اذن أمام اتجاهين متقابلين متناقضين، وإنما بدأ التناقض والصراع في أواخر عهد عمر. لم يكن الاسلام بعد قد صار دولة بالمعنى السياسي، وكانت القوى المختلفة ما تزال في طور التكوين. كانت الوحدة أساس هذا الكيان الصغير. ولكن بما أن عناصر الثبات قد بدت واضحة ـ في نظر الباحث ـ منذ هذه اللحظة الباكرة، فلا بأس من القفز إلى نتائج

تربط هذا المستوى السياسي بالمستوى الثقافي واللغوي على السواء «هكذا كانت الخلافة سلطة مطلقة. وباسم هذه السلطة انتقلت السيادة العربية، على صعيد النظام، من اطار الكثرة الجاهلية إلى إطار الوحدة الاسلامية وانتقل تبعاً لذلك، على صعيد التعبير، من اطار القبلية إلى إطار العقيدة. وكما أن العقيدة تجسدت في قريش فإن السيادة تجسدت فيها. وقد عنى هذا الربط بين الفكر كطريقة في فهم الحياة والتعبير عنها، والنظام كطريقة في قيادتها، وتوجيهها، وحدة جنسية - دينية - ثقافية: قوام هذه الوحدة العرب لكن بامامة قريش، ورسالتها الاسلام، لكن كما أخذته وحفظته ومارسته قريش. وأداتها اللغة العربية، لكن كما نطقت بها قريش وكان القرآن نموذجها الأكمل. وهكذا أصبح «للقديم» السماوي قرين آخر: «القديم» الأرضي. وصار هذا «القديم» الأرضي معياراً للفكر والسلوك في آن» (124/1).

أما على مستوى «التحول» في الفكر السياسي، فالصورة تبدو بيضاء، على النقيض من القتامة التي نراها في منحى «الثبات». يتحول أبو ذر الغفاري إلى ظاهرة معناها أنه «كان يبشر بأخلاق تتجاوز الفريضة إلى ما هو أشمل منها وأغنى. كان بتعبير آخر، يبشر بأخلاق تتجاوز الشرع إلى الانسان. فالشرع ساكن أما الانسان فمتحرك، والشرع محدود والانسان منفتح إلى ما لا نهاية. وعلى ذلك ليس الشرع هو الغاية، وإنما الغاية الانسان» (178/1). هذا التصور لتجاوز أبي ذر الغفاري الشرع الى الانسان نابع من مقالة أبي ذر التي يوردها المؤلف. «لا ترضوا من الناس بكف الأذى حتى يبذلوا المعروف، وقد ينبغي للمؤدي الزكاة ألا يقتصر عليها حتى يحسن إلى الجيران والاخوان ويصل القرابات» ومن الصعب أن نرى في هذه المقالة أي تجاوز للشرع. إنها - على العكس - تأكيد للشرع ولكن في مصلحة الانسان. ورغم كل ما في موقف أبي ذر من تقدمية فكرية، فإنها تقدمية اسلامية لا تخرج عنه ولا تتجاوزه، إن المؤلف - في هذا التصور - يتنكر لما سبق أن قرره من أن ما حدث في الماضي مجرد شواهد تاريخية، لا يجب على الفكر التقدمي أن يتبناها (228/1-229). ويتجاوز هو ذلك لا بالتبني والفهم في ضوء الظروف التاريخية، بل بالتأويل غير المنضبط، تماماً كما فعل في منحى «الابداع» على المستوى الشعري.

إن الباحث لا يكتفي بالتأويل القائم على التحيز، بل - بالاضافة الى ذلك - يضع في سلة واحدة (سلة التحول) حركات سياسية متناقضة اساساً كالخوارج والشيعة (184/1 وما بعدها). هذه التسوية بين كل الحركات الثورية، والتعامل معها باعتبارها جبهة واحدة، أمر يغفل عناصر الاختلاف والصراع بينها. إن المسؤول عن ذلك هو نظرة الباحث الثنائية. وإذا كانت هذه النظرة قد رأت «منحى الثبات» في ضوء قاتم، فإنها ترى منحى «التحول» في ضوء كاشف يكاد يحيل كل شيء إلى بياض. إن ثنائية «الثبات والتحول» تستدعي في وعي الباحث كل الثنائيات الذهنية. فيضع ما يكرهه منها إلى جانب «الثبات»، وما يحبه يضيفه إلى جانب «التحول». في ظل هذا الضوء الكاشف، والانحياز غير المنضبط تصبح ثورة القرامطة بمثابة ثورة تحويلية على مستوى الوعي «كان منظرو القديم يصدرون عن القول بأن الوعي (الدين) هو الذي يحدد الحياة، أما منظرو الجديد (القرامطة) فكانوا يصدرون عن القول بأن الحياة، على العكس، هي التي تحدد الوعي. كان الأول يرون أن التاريخ هو تاريخ الوعي، أي تاريخ الدين واللغة، بينما كان الآخرون يرون أنه تاريخ الحياة الواقعية، وتاريخ الصراع الحي بين طبقات المجتمع، وأنه بدءاً من هذه الحياة الواقعية يتحدد الوعي: وعي الماضي كله، كموروث، ووعي الحاضر. وبفضل الحركة الثورية يمكن القول إن وعي التاريخ العربي اصبح يقوم على اعتباره نمواً متدرجاً من وضع ادنى إلى وضع أعلى، وليس العكس، كما كان يتصور منظرو القديم. وعلى هذا فإن الحاضر متقدم على الماضي، ولا شك أن المستقبل سيكون أكثر تقدماً» (1/69-70). هذه الثورة على مستوى الوعي والمفاهيم كانت كفيلة - لو صحت - أن تغير بنية الذهن العربي في اتجاه التحول. إن مثل هذا التأويل والفهم يغفل قانون التاريخ، ويحيل الأمور إما إلى أسود قاتم (الثبات) أو إلى ابيض شفاف (التحول).

وإذا انتقلنا إلى المستوى الديني الفكري، وجدنا الكاتب يوحد أيضاً بين اتجاهات فكرية متناقضة. كل ما يجمع هذه الاتجاهات - في وعي المؤلف - إنها تمثل منحى التحول الذي هو النقيض الكامل لمنحى الثبات، إن كل خروج على «الثبات» - في نظر المؤلف - يعد «تحولاً»، كما أن كل رفض للواقع يعد ثورة. في مثل هذه النظرة يصبح «الإرجاء» «ثورة على الاسلام الشكلي الظاهري» (194/1)

ولا يكون قوة تبريرية للوضع الراهن بتعليقه الحكم على الفعل الانساني إلى ما وراء العالم، وبتوحيده - في أرجاء الحكم - بين القاتل والمقتول والظالم والمظلوم[7]. وكما وحد الكاتب الاتجاهات الثورية، يوحد بين الإرجاء والجهمية والشيعة الإمامية. ومع هؤلاء جميعاً يضع التصوف. إن الباحث لا يحس تناقضا حين يقف مع المعتزلة في اعلائهم من شأن العقل والمعرفة العقلية (87/2)، ويحن يقف كذلك مع المتصوفة الذين يؤكدون دور القلب على حساب العقل، والكشف على حساب البرهان، والحدس على حساب الفكر (99/2). إن التناقض - هنا - محلول على أساس أن كلا من المعتزلة والمتصوفة - مع اختلاف مناهجهم - قد خرجوا على الثبات. وكل خروج على «الثبات» هو - في نظر الباحث «تحول» بالضرورة.

وتبدو مسألة الخروج باعتبارها ثورة - في نظر المؤلف - واضحة في تصوره لانجاز ابن الراوندي والرازي اللذين نقدا النبوة على أساس عقلي. إن الفارق بين المعتزلة وبين هذين المفكرين، أن العقل عند المعتزلة «لم ينف في تفسيره ظواهر الطبيعة، الفعل الالهي المستمر المباشر في الطبيعة بحيث استمر القول بأن لكل ظاهرة طبيعية سببها الالهي (لا الطبيعي)، وتبعاً لذلك لم ينف المعجزة، والسبب الثاني هو أن العقل ظل ايماناً - أي ظل ينطلق من مقدمات شرعية يفرضها صحيحة لا شك فيها. وهذا يعني أنه ظل اسطورياً، بمعنى ما، بعيداً عن التجريب وهكذا بقي العقل في اللغة - الذهن، لا في الطبيعة - التجربة، أي أنه بقي فوقياً فلا يتغير أو ينمو عبر التجريب وصناعة الأشياء وممارستها، وإنما يتراكم تعليمياً. إنه عقل يهدف إلى التأثير على الانسان، لا على الطبيعة، فالعقل العربي وليد التدين لا التجريب، إنه ابن الله والوحي. وليس ابن الانسان والطبيعة». (88/1). أما الرازي وابن الرواندي فقد نقدا النبوة بالعقل، أي أنهما اقاما العقل مقام النبوة، وصار العقل بديلاً للوحي بعد أن كان في خدمته عند المعتزلة. إن هذا الفارق بين المعتزلة وهذين الفيلسوفين فارق أساسي وهام، ولكنه لا يعني أن هذين الفيلسوفين

(7) انظر التمهيد الذي صدرنا به رسالة الماجستير «قضية المجاز في القرآن عند المعتزلة» مخطوط، كلية الآداب جامعة القاهرة، 1976 م، ص 8. وقد صدرت عن «دار التنوير» بيروت بعنوان «الاتجاه العقلي في التفسير» ط، 1982 م.

كانا ملحدين. لقد حل العقل - عندهم - محل الوحي، ولكن محتوى معرفته يظل دينياً. إن الباحث يربط ربطاً ميكانيكياً بين نقد الوحي وبين الالحاد وبالتالي تعلو نبرته الحماسية، لأن الالحاد هو خروج على النسق الديني للمجتمع «وإذا كان الالحاد نهاية الوعي فإنه بداية موت الله، أي بداية العدمية التي هي نفسها بداية لتجاوز العدمية... والواقع أن هذا النقد للوحي لم يكن إلا نقداً للسياسة. فنقد السماء هنا إنما هو نقد للأرض. وهذا النقد لا يتناول مبادىء وأفكاراً وحسب، وإنما يتناول ايضاً النظام الاجتماعي - السياسي بمقدار ما يعكس هذه الأفكار والمباديء ويمثلها» (90/1). هنا يوحد المؤلف بين نقد الوحي والسياسة ويعتبر أن نقد هذين الفيلسوفين للوحي كان نقداً للنظام الاجتماعي. إن الالحاد هو بداية العدمية، والعدمية - في نظر الكاتب - «مرحلة انتقال، وسرعان ما يمكن تجاوزها. إنها نقطة الالتقاء بين عنصر ينتهي وعنصر يبدأ، أو هي «العتمة التي تخيم على الماضي وقيمه كلها لحظة نستشف أن وراء العتمة شمساً جديدة» (179/3) فالعدمية بداية وعي جديد. بمعنى أن نقد الوحي - عند الرازي وابن الراوندي - كانت وعداً بوعي جديد، وانتهاء للوعي القديم. إنها - بهذا الفهم - تساوي الوعي الجديد الذي خلقته الحركة القرمطية على مستوى التاريخ (1/69-70).

لكن الباحث سرعان ما يحس أن حماسه لا يقوم على أساس موضوعي، ومن ثم يطامن من هذا الحماس وينقد فكر هذين الفيلسوفين، ولكنه لا يتخلى عن تصوره بأنهما كانا يؤسسان فكراً الحادياً «على أن هذا النقد (نقد النبوة والوحي) ظل عقلياً، لم يرافقه نقد لأوضاع الانسان ومشكلاته. فقد كان الالحاد الذي يصدر عنه إلحاداً عقلياً ولم يكن إلحاداً نضالياً. ولهذا تنحصر أهميته في القول بتحديد آخر لماهية الانسان، انطلاقاً من التوكيد على أن هذه الماهية ليست في الوحي بل في العقل. كان هذا النقد، بتعبير آخر، تقويضاً للدين ولم يكن تقويضاً للأساس الذي يقوم عليه» (1/90-91).

هذا النقد للعقل عند المعتزلة، بل وللعقل عند كل من الرازي وابن الراوندي يقوم على نظرة ترى العقل هو جوهر الانسان، ومدار فاعليته. وإذا كان التصوف - في أساسه المعرفي - نقداً للعقل ومقولاته وبراهينه، فقد كان المتوقع أن

يقف الباحث من التصوف موقفاً أكثر تشدداً من موقفه من المعتزلة وابن الراوندي والرازي. إن التصوف ـ سلوكياً ومعرفياً ـ خروج على النسق العام للسلوك والفكر. وهو ـ بالتالي ـ ثورة. هذا إلى جانب أن التصوف ـ خاصة عند ابن عربي ـ يعطي للخيال دوراً هاماً في عملية المعرفة (111/1). إن أدونيس الشاعر ـ لا المفكر ـ هو الذي يتعامل مع التصوف، وبالتالي فهو ينظر إليه من منظور شعري. إن ثنائية الشريعة ـ الحقيقية عند المتصوفة ليست ثنائية انفصالية كما يتصورها المؤلف (67/1). هناك علاقة جدلية بين طرفي هذه الثنائية. إن السالك يبدأ بالشريعة متحققاً بظاهرها لكي تبدأ رحلته المعراجية تجاه الحقيقة. وهو في رحلته هذه ـ مسلحاً بالشريعة ـ يجتاز أفقاً من آفاق الحقيقة المرتقبة. وحين يصل ـ إن وصل ـ يعود ليرى الشريعة في ضوء جديد، إنه يكشف عن حقيقتها، إن الحقيقة ليست إلا الشريعة. إن الصوفي يكشف له عن حقيقة الشريعة التي كان يدرك ظاهرها قبل رحلته. الحقيقة والشريعة اذن وجهان لحقيقة أو ماهية واحدة، كالظاهر والباطن لا غنى لأحدهما عن الآخر. إن العلاقة بين الحقيقة والشريعة، أو الظاهر والباطن، ليست علاقة تمايز وجودي، وإنما هي علاقة تمايز معرفي لحقيقة وجودية واحدة[8]. هذه الوحدة الوجودية والتمايز المعرفي يمتدان إلى كل شيء ومن ثم تنتفي ثنائية الله والعالم، والعالم والانسان والله والانسان... الخ. إن التصوف لم يحرر الانسان من الشريعة كما يتوهم الباحث (98/1) كما أن كل انجازات الفكر الصوفي لا يمكن تعميمها على مستوى اللغة والفكر كما فعل أدونيس (انظر (106/1، 111).

إن أسباب هذا التوحيد بين مستويات مختلفة من الفكر يكمن في رؤية الباحث للتراث. هذه الرؤية التي تراه في ضوء انفصالية ثنائية هي ثنائية «الثبات/ التحول أو الاتباع/ الابداع». ورغم وعي الباحث النظري بجدلية العلاقة بينهما،

---

(8) انظر دراسة ابي العلا عفيفي عن ابن عربي وانظر أيضاً في العلاقة بين الحقيقة والشريعة، والمعنى الظاهري والباطني عند كل من المتصوفة والشيعة.

Corbin, Henry, Creative Imagination in The Umisa of Ibn-Arabi Bollingen Serics XCI, Prinston P. 52, 55.

فإنه ـ عملياً ـ لم يستطع الكشف عن هذه الجدلية. والسبب في التناقض بين وعي الباحث النظري وفكره ـ كما ظهر من تحليلنا ـ نابع من تصوره للواقع الراهن وتصوره لعلاقة الحاضر بالماضي. لقد وحد في رؤ يته للحاضر بين الثقافة السائدة والموروث، ومن ثم اعتبر الابداع هو الخروج الكامل عن كل موروث. وانعكست هذه الرؤ ية على رؤ يته للماضي ففصل بين عناصره. ووحد ـ داخل كل عنصر ـ بين اتجاهات عديدة كان الكشف عنها كفيلاً بتعميق الدارسة. إن رؤ ية التراث في ضوء «الثبات/التحول» (وهي كذلك رؤ ية الواقع) حجبت عن الباحث رؤ ية الفروق الدقيقة في كل من الماضي والحاضر على السواء. هذا بالاضافة الى أن تصور الباحث للعلاقة بينه (الحاضر) وبين التراث، أوقعه في مهاوي الانتقائية والتحيز غير المنضبط منهجياً.

ومع ذلك كله، فلا شك أن هذه الدراسة خطوة على طريق الوعي الجديد بعلاقتنا بالتراث. خطوة يتمثل انجازها الحقيقي في ادراك العلاقة بين عناصر هذا التراث ومستوياته. وهذه الدراسة، وإن تكن وحدت بطريقة ميكانيكية أحياناً بين هذه المستويات، قد لفتت الانتباه بشدة إلى هذه العلاقة. ويبقى أن تتأصل العلاقة بين هذه المستويات من خلال هذا الوعي الجديد.

صدر كتاب «الذاكرة المفقودة» لالياس خوري عن مؤسسة الأبحاث العربية ـ لبنان عام 1982. وإلياس خوري روائي، صدرت له مجموعة من الروايات، كما أنه في الوقت نفسه ناقد ظهرت له مجموعة من الدراسات هي: «تجربة البحث عن أفق: مقدمة لدراسة الرواية العربية بعد الهزيمة» ـ مركز الأبحاث الفلسطينية ـ بيروت، 1974. وفي عام 1979 صدرت له «دراسات في نقد الشعر» عن دار ابن رشد في بيروت. ثم اخيراً ظهرت هذه الدراسة التي نتناولها هنا بالتحليل والمناقشة.

ونتساءل في البداية: ما الذي يعنيه المؤلف على وجه التحديد من ذلك العنوان الغريب اللافت «الذاكرة المفقودة»؟ خصوصاً ـ والكتاب ـ إلا مقدمته حتى ص 21 ـ مجموعة من المقالات النقدية التي تتناول أعمالاً أدبية تمتد لتشمل الشعر والرواية والقصة القصيرة والمسرح، وهي مقالات نشرت في المدة بين عام 1972-1981 في مجلات عربية مختلفة. يحاول المؤلف في المدخل أن يحدد معنى خاص لجمع هذه المقالات المتناثرة في كتاب، هذا المعنى هو ما يسميه المؤلف الاعلان «عن نهاية مرحلة، محاولة للاشارة الى جديد متلبِّس، إلى مرحلة تنتهي فيها المراجع الجاهزة أو شبه الجاهزة، وتعلن فيه الكتابة عن كونها مرجع نفسها، بمعنى أن الحاضر يجب أن يكون حاضراً، وأن يشكل من نفسه مرجعاً لقراءة الماضي واستشراف المستقبل» (ص9). من خلال هذا المعنى الذي يطرحه المؤلف لجمع هذه الدراسات المتناثرة في كتاب يمكن لنا أن نتحرك في تحليل مضمون الكتاب على مستويين: المستوى الأول يرتبط بالكتابة نفسها في مستواها الابداعي، ويرتبط المستوى الثاني بالكتابة في مستواها النقدي، فالنقد ـ كما يقول المؤلف ـ «كتابة على الكتابة، ولغة على اللغة» (ص 11). ولأن الكتاب يعلن انتهاء مرحلة، ويحاول الإشارة إلى جديد «متلبّس» لم يتضح بعد، جديد تنتفي فيه

المراجع الجاهزة والإسقاطات الخارجية على النص، لذلك فالكتابة ـ بمستوييها الإبداعي والنقدي ـ في أزمة. وليست أزمة الكتابة النقدية إلا مظهراً لأزمة الكتابة الإبداعية، «فالنقد بوصفه لغة ثانية... لا يستطيع أن ينطلق إلا من إشكاليات اللغة الأولى، أي من النص نفسه. فتقوم عملية نقد النص باستدعاء مباشر لمعنى النص النقدي. فالنص الذي يفتح نفسه لإمكان أن ينشأ منه نقد عليه، يجب أن يكون نصاً نقدياً من حيث بنيته، أي يجب أن يكون نصاً متعدداً، ويحتمل أكثر من قراءة واحدة، ويشارك في تأسيس لغة نقدية» (ص 11).

وإذا كانت الكتابة في مستوييها الابداعي والنقدي قد أمكن توحيدها إلى هذا الحد حيث أشار المؤلف إلى المستوى الثاني باسم «نقد النص» وإلى المستوى الأول باسم «النص النقدي» فإن تحليل أزمة النقد وتحليل أسبابها ليس في حقيقته إلا تحليلاً لأزمة الابداع. وإذا كان هذا التحليل يقود المؤلف إلى أزمة الثقافة العربية وأزمة الواقع العربي، فإنه يظل يتعامل مع الثقافة ومع الواقع بوصفهما نصوصاً. وهنا يتسع مدلول كلمة «النص» في استخدام المؤلف ليشير إلى مستويات مختلفة، تبدأ بالنص الأدبي بالمعنى اللغوي، وتنتهي بالواقع الذي يعد نصاً بالمعنى السميوطيقي.

ونعود الآن إلى سؤالنا الذي طرحناه عن معنى هذا العنوان الغريب اللافت «الذاكرة المفقودة» وعن علاقته بالدراسات النقدية. والواقع أن المقدمات التي مهدنا بها للاجابة عن السؤال تسمح لنا بطرح إجابة لا نجدها مطروحة في الكتاب بشكل مباشر، وإن كانت ـ في اعتقادنا ـ لا تخرج عن المعنى الذي حدده لها المؤلف من خلال الاستخدام السياقي.

(1)

تمثل الذاكرة على مستوى الانسان الفرد جانباً أصيلاً من جوانب شخصيته. إنها لا تعني مجرد ذكريات الماضي بجانبيها الحلو والمر، بل تعني في الأساس جماع الخبرات والتجارب التي تشكل وعي الانسان وتحدد قدرته على التعامل مع الحاضر الراهن، بل تمثل شروط التعامل مع هذا الحاضر، تلك الشروط التي تعد أساس أية معرفة. وحين يفقد الانسان ذاكرته، فإنه يفقد ذاته، لأنه يفقد الشروط الموضوعية التي تجعله يعيش الحاضر ويتعامل معه. وليست الذاكرة بالنسبة

للجماعة إلا مجموع الخبرات والتجارب والتراث الذي نطلق عليه اسم «الثقافة»، وهذا بالضبط هو ما يقوله المؤلف «يمكن للثقافة أن تحدد بوصفها ذاكرة. في هذا التحديد تكون الثقافة خلاصة وتكثيفاً لتجربة تاريخية. والتكثيف هو جزء من الصراع بين القوى الاجتماعية على من يصوغ ذاكرة الحاضر كي يستطيع صياغة ذاكرة المستقبل، أو كيف تصاغ الذاكرة في الحاضر» (ص26).

وليس التعرض لأزمة الثقافة العربية في القسم الأول من هذا الكتاب ـ أو لنقل أزمة الذاكرة العربية أو فقدانها ـ إلا محاولة لتحليل أزمة النقد وتحليل أزمة الابداع في الوقت نفسه، «عندما لا تكون الأزمة في النقد فقط، بل تكون في موضوعه أيضاً. وحين تشمل الأزمة اللغة الأولى (الابداع) والثانية (النقد) فإنها تكون تعبيراً عن أزمة اجتماعية ثقافية عميقة، تحتاج إلى تحليل يقوم بربط المستويات بعضها ببعض، واكتشاف تداخل علاقاتها» (ص 12).

ولكن كيف صارت أزمة الثقافة هي أزمة النقد، وهي أيضاً أزمة الابداع؟ وبكلمات اخرى, كيف عبّر فقدان الذاكرة/ الثقافة عن نفسه على مستوى النقد والابداع معاً؟ يتحرك المؤلف في إجابته عن هذا السؤال من علاقة النقد الأدبي بغيره من العلوم، بادئاً بالنقد والتاريخ (ص 12-14). والتاريخ النقدي (ص 14-17)، والنقد في المجتمع (ص17-20) ثم مأزق النقد/أفق النقد (ص 20-21). وتنتهي المقدمة التي عنوانها «النقد والنص النقدي». ثم يبدأ بعد ذلك القسم الأول بعنوان «في الثقافة العربية الحديثة»، وهو مجموعة من المقالات سبق نشرها. المقالة الأولى بعنوان «الذاكرة المفقودة» (25-43) نشرت في مجلة «مواقف» ربيع ١٩٧٩. والمقالة الثانية بعنوان «المثقف الحديث وسلطة المثقف» (ص44-54) وقد نشرت في «السفير» عدد 1979/11/7، وهي قراءة تحليلية لكتاب هشام شرابي «الجمر والرماد ـ ذكريات مثقف عربي». وهو الكتاب الصادر عن دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت 1978. والمقالة الثالثة بعنوان «الديمقراطية والاستبداد الحديث» (ص 55-64)، وتناقش في جزء منها كتاب برهان غليون «بيان من أجل الديمقراطية ـ البنى السياسية الفكرية للتبعية والتخلف، ومأساة الأمة العربية»، الصادر عن دار ابن رشد، بيروت 1978. وقد نشرت هذه المقالة في

«شؤون فلسطينية» العدد 81/80، 1978م. أما المقالة الرابعة فهي «الاحتراق حول الأسئلة» (ص65-71)، وهي عن كتاب جورج خضر «لو حكيت مسرى الطفولة»، الصادر عن دار النهار/بيروت 1979، وقد نشرت المقالة في النهار البيروتية. وعنوان المقالة الخامسة «موت المؤلف» (ص72-76)، وقد نشرت في السفير، عدد 1980/10/5. والمقالة السادسة والأخيرة هي «فضاء النثر» (ص77-89)، وقد نشرت في مجلة الطريق، العدد 3، تموز 1981 م.

إن المؤلف يطرح قضيته في المقدمة، ثم يترك للقاريء عناء البحث عن إجابة الأسئلة التي أثارها في تلك المقدمة، وذلك وسط تفاصيل واهتمامات تغطي نشاط المؤلف قرابة عشرة أعوام في الصحف والدوريات المختلفة. ويبدأ المؤلف وهو بصدد تحديد معنى فقدان الذاكرة من الواقع العربي المتجسد العيني: الحروب اللبنانية «فالحرب الأهلية لم تجر على أرض الواقع فقط، بل كانت تجري في الذاكرة. كانت ذاكرتنا النهضوية الحديثة تثقب ثم تفتتت مع تصاعد الحرب وتحولها إلى حالة عربية شاملة، حرب الذاكرة التي تمحو الذاكرة. لم تصمد أي مقولات جاهزة، كانت النصوص تنهار والمؤسسات تنهار والذاكرة تنهار. كأن عصر النهضة كان هنا بجميع نصوصه واتجاهاته، يحاول أن يتدارك الصيغ والقيم التي صنعت وسط معارك إنهاء السيطرة العثمانية. لكن الحرب لم تتوقف، والذاكرة لم تنقذ شيئاً، بل صارت هي موضوع المحاكمة. ويبدا كأن الماضي القريب لا يحيل إلى شيء، وأن القوى الاجتماعية التي تنفجر من الداخل هي المحصلة الفعلية للذاكرة التي حاولت أن تحيل نفسها إلى ذاكرة، فتركتنا وكأننا بلا ذاكرة» (ص 26).

والواقع العيني الذي يعيشه لبنان بكل ما يصطرع فيه من قوى ليس إلا حالة عربية شاملة تنبيء عن انهيار شامل لمشروع الحداثة العربي، ذلك المشروع الذي تخلى عن الواقع في سبيل فرض النموذج الغربي الوارد، «فالمؤسسات بأسرها لم تكن مؤسسات تشبه النمط الغربي أو أي نمط آخر، إنها مجرد أوان صنعت على عجل وانهارت وستنهار بسرعة. وعقلانية النفط هي اللاعقلانية المطلقة، فدولة الجيش لا تعني مجيء الحداثة العقلانية: بسبب كون المؤسسة الحاكمة هي أكثر

المؤسسات حداثة واستيعاباً للتكنولوجيا». (ص 28).

هكذا كان مشروع الحداثة تحديثاً للدولة لا تحديثاً للمجتمع على المستوى السياسي، يستوي في ذلك مشروع محمد علي أو مشروع جمال عبد الناصر. داخل هذا المشروع اندرج كل شيء بما في ذلك الثقافة، التي كانت تنمو في الدولة ومن أجل بناء الدولة في الدولة: أي داخل الجهاز الحديث. والدولة لم تصر دولة إلا بالجيش... ومع الجيش صارت نموذج توحد القوى الاجتماعية من الخارج، في سلطة تقع فوق المجتمع وتعبر عن طموحاته المستقبلية» (ص 28). كان مشروع الحداثة في مرحلتيه يحاول تحقيق نموذج منقسم إلى نصفين: «نصفه الأول في عصور الازدهار العربي ـ الاسلامي، ونصفه الثاني في الغرب. وكانت خيارات الحداثة هي محاولة الجمع بين الماضي والماضي، ماضي العرب وماضي الغرب، كي يصاغ من الماضيين مشروع جديد هو الحاضر الذي يتمرد على الانحطاط، ويدخل في العالم» (ص 30).

وبين الماضي والماضي، أو لنقل بين النموذجين الغربي والعربي الاسلامي القديم، ضاع الحاضر، أو بعبارة أخرى ضاع النص لحساب نصوص أخرى، وانتهى الأمر إلى فقدان الذاكرة. وإذا كان النص الابداعي الحقيقي هو الذي يتمثل في بنائه النصوص السابقة عليه ويتجاوزها طارحاً قوانينه الخاصة التي يعاد توظيف النصوص القديمة من خلالها، فإن نص الحداثة تخلى عن ذاكرته الخاصة لحساب إحدى الذاكرتين: ذاكرة الغرب، والذاكرة العربية القديمة.

قد يكون هذا التحليل لأسباب أزمة الثقافة تحليلاً لا غبار عليه من الوجهة العامة وإن كان يتناسى ـ أو لنقل يتجاهل في سبيل الحفاظ على تعارضاته الثنائية ـ أن الثقافة ـ وإن كانت في جوهرها انعكاساً للواقع ـ لها استقلالها الخاص المتميز، ولها حركتها الذاتية النابعة من قوانينها من حيث هي ثقافة، والأدب الابداعي بأشكاله المختلفة ـ وإن كان انعكاساً للثقافة، وهو من ثم انعكاس غير مباشر للواقع ـ له اشكالياته الخاصة النابعة من طبيعة الأدوات التي تشكل عناصر بنائه ـ وأهمها اللغة ـ تلك الأدوات التي تعد عنصراً مهماً فاعلاً في الثقافة بشكل عام. نقول إن الكاتب يتجاهل تعقد العلاقات وتفاعلها بين مستويات الواقع/الثقافة/

الأدب. وتلك بالتحديد هي معضلة منهجه ومعضلة نتائجه الخطيرة فيما يرتبط بأزمة النقد وأزمة الابداع معاً. وإنصافاً للكاتب نقول إنه حين يتعامل مع النصوص ذاتها ـ ناقداً تطبيقياً ـ يكشف عن وعي بخصوصية الأدوات. وعلاوة على ذلك فإنه في كتابه «دراسات في نقد الشعر» المشار إليه، يدرك فعالية اللغة كأداة في صياغة النص، فيعترف بأن الإعصار الذي «تعرض له كل شيء في الشرق لم يستطع أن يخترق تخوم اللغة، بل اخضعها لانحناءات متعددة. هكذا استطاعت اللغة أن تستوعب الترجمات دون أن تفقد على مستوى فنيتها ـ أي حين لا تكون فقط أداة اتصال «أي أداة ثقافية، وهو أحد مستوياتها» بل مادة إبداع ـ علاقاتها الماضية وضوابطها، فاستطاعت أن تنحني، وفي انحنائها استطاعت أن تتجدد ليس فقط في الشعر، بل انطلاقاً من الشعر في جميع مجالات الكتابة». (ص 13-14).

وإذا كانت اللغة من حيث هي مادة إبداع قد استطاعت أن تتجدد في الشعر، فقد استطاعت بالضرورة أن تعبر عن نص الحاضر، بمعنى أنها لم تظل خاضعة لاطار الماضي الموروث، ولم تفقد فعاليتها أو تتخل عنها تحت وطأة الوافد الغازي. إن صمود اللغة وانحناءها ليس إلا تعبيراً ثقافياً وإبداعياً عن الأزمة وعن محاولة تجاوزها في الوقت نفسه. ولو كان الماضي (بمستوييه الغربي والعربي الاسلامي) قد اغتال الحاضر ـ كما يزعم المؤلف ـ لعبَّر فقدان الذاكرة المزعوم عن نفسه بفقدان اللغة واستبدال لغة أخرى بها. اليست اللغة هي مادة الذاكـرة وأداتها؟؟ أليست هي محتوى الثقافة ورمزها في الوقت نفسه؟!

(2)

قلنا إن معضلة المنهج عند الكاتب تتمثل في المساواة بين مستويات ثلاثة هي الواقع/الثقافة/الأدب. وقد لاحظنا أن تحليله لأزمة الثقافة، الذي عبَّر عنه بفقدان الذاكرة، تحليل يتجاوز قوانين الثقافة وفعاليتها الخاصة. وتتجلى هذه المعضلة بدرجة واضحة حين يتعرض الكاتب لأزمة النقد. ومن المهم ـ أولاً ـ أن نحاول اكتشاف مفهوم الكاتب للنقد الأدبي ولوظيفته، ذلك أن هذا المفهوم هو الذي سيحدد تصوره لأبعاد الأزمة، وهو الذي سيحدد ـ من ثم ـ اقتراحات تجاوز تلك الأزمة.

يبدأ الكاتب ـ فيما يعلن عن نفسه ـ من ممارسة نقدية تنطلق من النص الابداعي أساساً، ثم تقوم بربط هذا النص بالمستوى الأدبي العام، الذي هو جزء من المستوى الايديولوجي، في سبيل الوصول الى القدرة على ربط النص الابداعي بالممارسة النقدية «دراسات في نقد الشعر. ص 5» ويلمح الكاتب إلى التوجه النقدي نفسه في مدخله للكتاب الذي نتناوله هنا، حيث يقول: «تندرج هذه المقالات في إطار البحث داخل النص الأدبي نفسه، هذا لا يعني انها متحررة من أي نسق أيديولوجي، فكل تأويل نقدي يميل، بشكل أو بآخر، إلى مبنى ايديولوجي أو إلى منظور عام. لكن الطموح، هو أن تصل القراءة النقدية إلى شفافية اكتشاف التركيب البنائي للنص الأدبي، وفي عملية الاكتشاف هذه، لا يحاكم التأويل النقدي النص فقط، بل يحاكم ادواته نفسها» (ص 9).

لكن هذا التوجه النقدي الواقعي الواضح سرعان ما يتهاوى أمام مفاهيم وتصورات للكتابة النقدية تتعارض مع تلك المنطلقات الأولية. ونقول إن هذا التوجه النقدي توجه واقعي لأنه ينطلق من النص اولاً، ولكنه لا يغفل ـ شأن النقاد النصيين ـ علاقة النص بمستويات أخرى خارجه، بمعنى أنه لا يتعامل مع النص بوصفه بناء مغلقاً من الدلالات، بل ينظر إليه بوصفه بناء متميز التركيب والدلالة، ينبع في تشكله من أطر خارجية، ويعود في دلالته مشكلاً لهذه الأطر ومتفاعلاً في بنائها وتركيبها. ونصف هذا التوجه النقدي بأنه توجه واقعي لأنه من جهة أخرى يدرك ما يمكن أن يقوم بين النص ونقده من تفاعل ايديولوجي، عبَّر عنه الكاتب في النص السابق بأن كل تأويل نقدي يميل إلى مبنى ايديولوجي أو إلى منظور عام.

من هذا المنطلق الواقعي النقدي تكون الكتابة النقدية تحليلاً للنص وتفسيراً له وتقويماً، وهي في ذلك كله لا تغفل الشرط التأويلي ولا تتجاوزه أو تتجاهله. وإذا تحولت الكتابة النقدية الى إبداع جديد دخلنا في منطقة تتجاوز توجه الكاتب الذي عبّر عنه في النصين السابقين. ولكن هذا التجاوز واضح في نصوص كثيرة للكاتب، الأمر الذي يعكس تناقضاً في مفاهيمه النقدية. فالكتابة النقدية تساوي الكتابة الابداعية، «وكما أن كل كتابة إبداعية هي بمعنى ما، استعادة لابداع

سبقها، وقراءة/كتابة جديدة له في زمن آخر، فإن كل نقد إنما يقوم باستدعاء كتابات نقدية سابقة، ويعيد إنشاءها داخل نص جديد. هذه العملية المعقدة لا تعني أننا داخل حلقة من الاستعادات، بل على العكس من ذلك، تعني أن الاستعادة تعيد إنتاج السابق عبر هدمه في لغة الحاضر التي تعيد بناءه» (ص 11).
وإذا كان الكاتب يعترف احياناً بأن نقداً لنص لا يستطيع أن يكون مستقلاً عن النص نفسه «ما دام يبدأ من داخله اساساً، كما سبقت الاشارة»، بصرف النظر عن البعد التأويلي الذي يعبِّر عن ايديولوجية الناقد، فإنه في أحيان اخرى كثيرة يتحدث عن زمن النص وزمن الكتابة النقدية. والحديث عن زمانين مختلفين يعني الحديث عن إطارين من الرؤ ية مختلفين، وتتحول الكتابة النقدية إلى ما يشبه الابداع الذي يعيد صياغة النص الأدبي بوصفه نصاً ينتمي الى الماضي «زمن القصيدة هو الماضي، إنه جسدها الذي نقرأه أو نسمعه وقد انتهت صياغته. أما زمن الكتابة النقدية فهو الحاضر. إنه لا يستعيد ماضياً، بل يأخذه حاضراً في اللحظة ذاتها. من هنا ينكسر المنطق الى نصفين: نصف للماضي ونصف للحاضر. ويأتي النص الجديد، الكتابة النقدية، وكأنه لا يضيف شيئاً بل يحاول فقط أن يقول ما لا يستطيع الشاعر قوله، أو ما نعتقد أنه لا يستطيع قوله. هذا المنطق المكسور، يحكم كل كتابة نقدية. إنها إدراج لنص جاهز في حركة نص لم يجهز بعد، تكسر منطق الشعر في تبويبه الجديد، وتقدم إشكالية قراءة مختلفة» «دراسات في نقد الشعر» (ص 61).

وإذا كانت الكتابة النقدية ـ كالكتابة الابداعية ـ تبدأ من النص لتتجاوزه، فمن الطبيعي أن ينكر المؤلف وظيفة النقد بوصفه جسراً بين الشاعر والقارىء. فهذا الجسر ـ فيما يرى المؤلف ـ ليس بحاجة لوصاية أحد.

هذا التناقض بين التوجه النظري النقدي للمؤلف وتصوره لماهية الكتابة الابداعية يعبّر في ذاته عن أزمة المثقف التي تعرض لها المؤلف في إحدى مقالاته (ص 44-54) حيث يقول «المثقف الحديث هو إذن «خواجة»، أي مثقف يستند على اعتراف خارجي (مقاييس جديدة) بثقافة. يتكلم لغة اجنبية يرهب بها الآخرين. يخيفهم، يستند إلى قاعدة اجتماعية حديثة.. أصبح المثقف هو

المتلقي والمعمِّم لأفكار «كونية» لا تجد لها إلا أرضية هشة في واقع تنخره الهيمنة الاستعمارية، وتنخره الطبقات والفئات الطفيلية التي تسلقت السلطة مع هذه الهيمنة وبها» (ص 48) وهذا التوصيف لأزمة المثقف ينطبق تماماً على تصورات المؤلف النقدية، فكيف نعزل الكتابة النقدية عن القارىء؟ وكيف ننكر أن تكون جسراً يساعد القارىء على فهم العمل وعلى تلقيه؟ ألسنا بذلك نقع في تعميمات كونية تتجاهل ظروف الواقع التي يعد المتلقى القارىء أهم طرف فيها ونحن نتحدث عن الكتابة النقدية؟! وإذا كان الناقد يكتب انطلاقاً من النص الأدبي ويحاول أن يربطه بسياقه الأوسع، فعل يكتب لمتعة الكتابة ذاتها، أو يكتب لقاريء لا يستطيع تجاهل ظروفه الموضوعية؟!

كل هذه اسئلة وإشكاليات تعبّر عن أزمة المثقف كما تعبّر عن أزمة النقاد الذين يعلنون موقفاً التزامياً من الواقع ومن قضايا الجماهير، ثم يقعون بوعي أو بدون وعي في أسر مفاهيم وتصورات تتناقض مع ذلك الموقف الالتزامي المعلن، وتشده - من ثم - إلى متاهات الاغتراب والتغريب، فيتحول المثقف الى سلطة مهمتها «حجب الواقع وتقديم صورة مشوهة مأخوذة من مرايا ماضي المستقبل» (ص 53). والمؤلف ينتمي إلى هذا النمط من المثقفين، ويعبِّر بكتاباته النقدية عن الأزمة ذاتها التي أسهب في تحليلها وفي تحليل أسبابها، دون أن يتجاوز إطار التحليل الخارجي، ودون أن يضع نفسه داخل «زمرة» المثقفين الذين يحلل أزمتهم.

(3)

ولا يقف تعارض المؤلف مع منطلقاته الأساسية عند حدود التسوية بين الكتابة النقدية والكتابة الإبداعية، بل يتجاوز ذلك إلى نفي الوظيفة الثقافية الاجتماعية للنص الأدبي كما نفاها عن الممارسة النقدية. وإذا كانت عناصر عملية الإنتاج الأدبي في المفهوم الواقعي هي الواقع والأديب والنص والمتلقي بما يحمله كل عنصر من هذه العناصر من قوانين وأبعاد ذاتية تتفاعل مع باقي العناصر في إنتاج دلالة النص وفي إنتاج تأويله ونقده، فإن المؤلف يقف عند حدود النص، وتظل اشاراته للواقع وللأديب وللمتلقي من قبيل الاشارات الزاعقة التي تعتمد على الوثب والربط الميكانيكي بين هذه المستويات. وكما نظر إلى النقد بوصفه إبداعاً

جديداً وإن نشأ من النص، فكذلك يحاول نفي الأديب لحساب النص. «في (ألف ليلة وليلة) كما في كل الأعمال الكبرى التي تأتي كشكل للتجربة التاريخية، يغيب المؤلف في النص ويمحى، ويتحول النص إلى امكانات تأويل لا حدود لها» (ص 73).

ولا بأس لو كان معنى غياب المؤلف في النص وانمحائه أن يكون ذا وعي حاد شامل وذا رؤية ادبية جمالية راقية تتجاوز حدود الذات - بالمعنى الرومانسي - إلى أفق انساني. وليست الف ليلة وليلة التي يستشهد بها الكاتب صنيع كاتب أو إبداع أديب، وتلك إشكالية اخرى على أي حال، مجالها الدراسات الأدبية الشعبية. وعلى الرغم من أن المؤلف - كما سبقت الاشارة - يرى أن للعمل الأدبي بعده الايديولوجي، الذي ليس إلا انعكاساً لأيديولوجية الكاتب المبدع، فإنه يحلم بأن يشهد اعمالاً أدبية ينمحي فيها المؤلف ويغيب، أو يموت. «نعود إلى ألف ليلة وليلة، لأننا نشهد اليوم موت المؤلف وموت النبي/الشاعر. من يستطيع او يجرؤ أن يقول إنه يستطيع أن يَعْبر أو يلتقط هذا الركام. من يستطيع أن يبحث عن موضوع أو عن فكرة أو إطار لكتابته، والمواضيع مكدسة في طرقات المدن «راجع تعليق الكاتب على عبارة الجاحظ المعاني مطروحة في الطريق» في «دراسات في نقد الشعر» (ص 12-14) والكتابة عاجزة عن أن تكون شكلاً، والمؤلف ضائع بين أن يعيش في ماضيه، حيث كانت أحلام أو أوهام الكتابة هي أن تكون مبشراً وداعية، وأن يعيش هذا التراكم المدهش والقاتل لكثافة التاريخ المعاش ومأساويته، كأننا أمام كل الأزمنة وهي تختلط وتتهيأ لتعلن شيئاً آخر لم نألفه، وكأننا أمام الفوضى التي يبدأ منها كل شيء. لذلك يغيب الكاتب - المؤلف، لم يعد هناك دور أو إمكانية أو معنى لكي تكون كما كنت في الماضي، ولم يعد هناك من إمكانية للتعامل مع النص إلا بوصفه نصاً بلا حدود، شكلاً لا يحدد الأشياء ولكن يتشكل فيها، يترك للفوضى وللغموض وللحدس أن يقول، وتختفي سلطة الكتابة في لا سلطة هذا الشكل الغامض والجديد من الكتابة» (ص 73-74).

تأكيد كلمة «يحلم»، تعبيراً منا عن تصور الكاتب لعلاقة الأديب بالنص، أمر مهم. فما معنى أن الكاتب «يحلم» بوجود اعمال أدبية ينمحي فيها المؤلف ويموت؟! وما قيمة هذا العمل المفترض ذهنياً وما دلالته؟ الحلم هنا نابع من نمط

من التفكير القائم على التمني لا على تحليل معطيات الأزمة واستكناه حلها. وما دام الكاتب قد ساوى بين مستويات الواقع/الثقافة/الأدب، ثم بدأ من مأساة الواقع اللبناني العربي، فلا بد أن تنسحب مظاهر الأزمة ـ ميكانيكاً ـ من الواقع السياسي الاجتماعي إلى المستوى الثقافي، وتنسحب أيضاً إلى المستوى الابداعي الأدبي. وتتجلى الأزمة على مستوى الابداع في حالة من الضياع عبّر عنها الكاتب بأن المواضيع مكدسة في طرقات المدن والكتابة عاجزة عن أن تكون شكلاً. والمؤلف أو الأديب ـ فيما يرى الكاتب ـ ضائع لا يعرف له دوراً، حيث سقطت أدواره السابقة، دوره في التراث بوصفه داعية القبيلة والمعبر عنها، ودوره في مشروع الحداثة باعتباره جزءاً من مشروعها الذي سقط. وفي حالة الضياع هذه، لا حل عند الكاتب إلا أن يموت المؤلف وتختفي سلطة الكتابة. تعبير الكاتب عن حله، واستشهاده بألف ليلة وليلة، يدخل في منطقة الحلم، ما دام كل شيء قد وصل ـ في وعي الكاتب ـ إلى حالة من الفوضى والعدمية عبّر عنها على المستوى السياسي «بسقوط النظام»، وعلى المستوى الثقافي «بفقدان الذاكرة»، وعلى المستوى الأدبي «بموت المؤلف».

والحل الذي يطرحه علينا الكاتب ـ أو حلمه على الأرجح ـ هو حل مستورد، إذا سمحنا لأنفسنا باستخدام هذا التعبير. وهذا الحل يعكس أزمة الكاتب التي يشترك فيها مع كثير من المثقفين الذين وعى أزمتهم وأخرج نفسه من بينهم. ما الذي يعنيه مفهوم «موت المؤلف» وإعطاء مركز الصدارة للنص بوصفه شكلاً وتشكيلاً؟ ألا يعني ذلك عودة صريحة ومباشرة لمفهوم النص الأدبي في مفاهيم الشكليين والنصيين الغربيين بوصفه البدء والمعاد؟! ألا يقودنا هذا إلى مفهوم النص بوصفه نظاماً مغلقاً من الدلالة، لا علاقة له بما هو خارج عنه في الثقافة والواقع. إذا كان هذا المفهوم الغربي لموت المؤلف، واستبقاء الشكل، مرتبطاً بأيديولوجية تبريرية للنظام الرأسمالي الاستعماري، ألا يعد استيراده حلاً لأزمة الابداع العربي وقوعاً في أسر التبعية وتجاهلاً متعمداً لمعطيات الواقع ولظروفه؟! ثم أليس هذا كله أخيراً تكريساً للضياع والتشتت و«فقدان الذاكرة» الذي وعدنا المؤلف في صدر كتابه بتحليل أسبابه وصولاً إلى تجاوزه؟! وإذا كان الحل ذاته يعود لتكريس المعضلة وتعميق الأزمة، فمن حقنا أن نستنتج أن تحليل الكاتب

للأزمة ذاتها ولأسبابها يعتمد على مفاهيم وتصورات تحتاج في ذاتها إلى التعديل وإعادة النظر.

(4)

إذا كان الابداع الأدبي العربي يعاني أزمة ربطها الكاتب بأزمة الثقافة، وربط أزمة الثقافة بدورها ـ ربطاً ميكانيكياً ـ بأزمة الواقع، فإن النقد العربي ـ الذي هو كتابة على الكتابة ـ يعاني بدوره أزمة تحتاج للتحليل الذي يقودنا بدوره إلى الحل. وإذا كان الكاتب قد بدأ كتابه بتحليل أزمة النقد، وصولاً الى تحليل أزمة الواقع، فإننا في هذا العرض عكسنا الوضع فبدأنا بأزمة الواقع، ثم عرضنا لأزمة الثقافة، ووقفنا ـ ثالثاً ـ عند أزمة الابداع. وقد كان هذا القلب في الترتيب مهما بالنسبة لنا، لأنه ساعدنا على الكشف عن ترابط المفاهيم المفرّقة على صفحات الكتاب بحكم كونه مجموعة من المقالات التي سبق نشرها. أضف إلى هذا أن عملية القلب هذه قد ساعدتنا في بلورة مفاهيمنا التي تناقش المؤلف من خلالها، بحيث تظل المسافة بين مفاهيمنا ومفاهيمه واضحة لا تسمح بالاختلاط، وإن كانت تبرز بعض نقاط التلاقي وتؤكدها.

ولا شك أن النقد العربي يعاني أزمة هي جزء من أزمة الابداع ومن أزمة الثقافة ومن أزمة الواقع، بمعنى أن هناك قانوناً ما يحكم هذه المستويات ويلقي بظله على كل منها. وإذا كان الواقع ليس معطى موضوعياً ساكناً موحَّداً، بل هو حركة نشطة من التفاعل والصراع بين قوى اجتماعية ذات مصالح مختلفة وأيديولوجيات متعددة متعارضة ومتصارعة أحياناً، فإن التعبير الثقافي لهذا الواقع يخضع بالضرورة لهذا التعدد والتعارض والتصارع. ومن هذا المنطلق يصعب الحديث عن أزمة واحدة عامة شاملة، سواء على مستوى الواقع أو على مستوى الثقافة أو على مستوى الابداع والنقد. والتعميم في هذه الحالة ضار، لأنه لا يرى إلا الواقع المسيطر المهيمن، أي لا يرى إلا من خلال ايديولوجية سكونية ثبوتية هي بالضرورة ايديولوجية الطبقات المسيطرة التي لا ترى فعالية إلا لثقافتها، وتريد أن تحجب ـ عن عمد ايديولوجي ـ ما يتعارض معها سياسياً وثقافياً وابداعياً ونقدياً.

من هنا يصعب الحديث عن أزمة واحدة في النقد العربي الحديث. هناك

ازمة. . نعم، ولكنها ليست أزمة واحدة نصل إلى حلها بضرب من التوهم، فالواقع العربي الراهن ـ على مستوى الابداع والنقد ـ ليس كتلة واحدة، بل هو تيارات ومناهج متعددة بتعدد القوى التي تتبناها وتقف خلفها. وليست أزمة هذا التيار والمنهج في التعامل مع الواقع الأدبي والثقافي هي نفسها أزمة ذلك التيار. ولعل المنهج النقدي الواقعي ـ الذي يتبناه كاتب هذه السطور ـ يعاني ازمة، لكنها أزمة لا يمكن توحيدها بأزمة اتجاهات اخرى في الواقع النقدي كالبنيوية مثلاً. أزمة المنهج الواقعي تنبع من حاجته إلى التأصيل والتعميق الذي يمكنه من زيادة فعاليته في التعامل مع النصوص، أما أزمة البنيوية فتكمن في مظاهر اخرى أهمها الغربة عن واقع الابداع العربي والثقافة العربية.

هذه مقدمة تضع أساساً منهجياً لمناقشة أزمة النقد، وهو أساس غاب تماماً عن رؤية مؤلف كتابنا، فراح يفتش عن أزمة النقد في بعض العلوم اللصيقة الصلة بالنقد الأدبي كعلم التاريخ، ثم قاده هذا لمناقشة التاريخ الأدبي، وانتقل مباشرة إلى أزمة النقد في المجتمع، التي هي أزمة النظم السياسية التي تدّعي الديمقراطية في عالمنا العربي. ويحدد الكاتب مظاهر الأزمة ـ أزمة النقد الأدبي ـ في بعدين: أولهما الخضوع للمفاهيم النقدية العربية، أو للمفاهيم النقدية العربية الكلاسيكية. وثانيهما: الخضوع للسلطة السياسية، والارتماء في أحضانها، والعمل في خدمتها وتحت هيمنتها.

ونلاحظ أن البعد الأول للأزمة يمثل الثنائية التي انطلق منها الكاتب في تحليل أزمة الثقافة وأزمة الواقع معاً. وما دام المشروع القومي ـ مشروع الحداثة ـ قد انهار لأنه تجاهل الواقع ويحث عن نموذجه في الخارج المتمثل إما في الغرب وإما في الماضي التراثي، فقد آن الأوان ـ فيما يرى ـ أن «نكتشف كيف أن سحر الغرب الخفي ليس إلا وهماً، وأن استعادة تاريخ العالم لا تكون إلا باكتشاف التاريخ المحلي. كما نكتشف ايضاً أن النص السلفي الكلاسيكي ليس حلاً، ولا يستطيع أن يقود إلى الحل، بل الحل هو الذي سيعيد اكتشافه واختراقه وتنظيم دلالته، وأن استعادة النص الماضوي هي حل مؤقت وتعبير عن مأزق الحل الآخر. وعندما يتهافت الحل يتهافت رد فعله أيضاً، ويكشف عن أنه ليس أكثر من

عقبة تفرض علينا إعادة قراءة الماضي وترجمته إلى واقعنا المعاصر» (ص 20). ونحن بالقطع من المؤلف في أن الواقع هو المبدأ والمعاد، فمن خلال تحليله وفهمه تصح علاقتنا بالتراث كما تصح علاقتنا بكل ما هو خارج عنا. وحين تصح العلاقة يتفاعل الماضي بالحاضر ويتفاعل الخارجي بالداخلي. لكننا يجب أن نفهم أن الواقع ليس موحداً، ومن ثم فعلاقتنا بالماضي والخارجي لا يمكن أن تصح بمجرد النيَّة ورد الفعل، وإنما تصح لو صح الواقع نفسه، وانتفت عنه علاقات الاستغلال، وانتفى التعارض بين السلطة والجماهير.

ويرتبط البعد الثاني لأزمة النقد بأزمة المثقف الذي وضعته الدولة ـ في مرحلة المشروع القومي ـ داخل مشروعها، وأوهمته أنه معبر عنها باعتبارها شكل الحداثة الوحيد والممكن. وحين فشل المشروع استغنت عنه ولم يعد يرضيها منه سوى تبرير سيطرتها وهيمنتها واستغلالها. «ليس امام النقد سوى أن يعلن أزمته كي يكتشف آفاقه. فليس امام الكتابة العربية سوى أن تعلن، وللمرة الأولى في العصر الحديث، انفصالها عن جهاز السلطة، وعن سلطتها السحرية الماضوية اللغوية، وارتماءها في احضان التاريخ. فالكتابة التي تشير إلى أزمة الذاكرة النهضوية، وضرورة التخلص من علاقاتها المواربة، المتواطئة مع سلطة القمع، لم يعد لها أي مكان، لأنها صارت اجتراراً لما اختبرنا فيه العجز والانحطاط» (ص 20). في هذا البعد يقترب المؤلف من أفق التحليل الصحيح أو يكاد، فالتعارض بين السلطة والجماهير في عالمنا العربي يعكس تعارض مصالح على المستوى الاقتصادي والاجتماعي، وهذا التعارض ينعكس على المستوى الثقافي، ويتجلى في أزمة النقد والإبداع معاً. وإذا كان المثقف قد خُدع في السلطة في مراحلها السابقة فاستخدمته بعد أن ظن أنه سيغير الواقع من خلالها، فقد آن الأوان أن يدرك المثقفون أن ذلك كان وهماً، وأن مسؤوليتهم الحقيقية تنبع من مسؤوليتهم في إبداع ثقافة حقيقية علمية، تعبر عن الجماهير، وتتبنى آمالهم وطموحاتهم.

والبعدان الأول والثاني غير منفصلين على أي حال، فالدولة في إبان مشروعها القومي التحديثي نظرت للنموذج الغربي، لكنها حاولت أن تتوسط بين هذا النموذج والنموذج التراثي. وحين فشل المشروع لأسباب كامنة في طبيعة الدولة ومؤسساتها، تحولت الدولة إلى النموذج الغربي تابعة. ومعنى ذلك أن

انكشاف وهم سحر الغرب على المستوى الثقافي والفكري يؤدي بالضرورة الى حتمية انفصال المثقف عن السلطة وعن التبعية لها. والعكس صحيح ايضاً، فكل مدخل من المدخلين يفضي إلى الآخر بالضرورة، لأنهما ـ في التحليل العلمي ـ وجهان لعملة واحدة.

لا نريد الاطالة بتكرار ما قلناه عن ضرورة عدم توحيد الاتجاهات، أو عدم الربط الميكانيكي بين المستويات المختلفة والمتعددة، ويكفي أن نشير إلى أن المؤلف حين ساوى بين ازمة النقد وأزمة الواقع، سحب أسباب هذه الأزمة أيضاً إلى العلوم اللصيقة بالنقد الأدبي. وعلى الرغم من كثرة العلوم المساعدة للناقد كثرة تند عن الحصر، فقد شاء المؤلف أن يتوقف عند علم التاريخ، والتاريخ الأدبي، ثم المشكلة السياسية التي اختزلها في مشكلة الديمقراطية. لم يناقش المؤلف مثلاً أهمية العلوم اللغوية بالنسبة للناقد، وهي العلوم الأكثر التصاقاً بأداة الأدب وطبيعته، ولم يناقش مثلاً علم النفس والفلسفة والانثروبولوجيا وعلم الاجتماع. الخ تلك العلوم الكاشفة عن جوانب عملية الانتاج الأدبي، وكلها علوم مهمة بالنسبة للناقد. ولعل طبيعة المقالة ـ كونها مقدمة لمجموعة من الدراسات التي سبق نشرها ـ هو الذي حصرها في هذا الاطار.

وحين يتحدث المؤلف عن النقد والتاريخ يتضح للقاريء أنه قد انحرف ـ كعادته ـ عما وعد القاريء به. لقد وعدنا بأنه سيقدم تحليلاً يربط المستويات المختلفة بعضها ببعض: «عندما لا تكون الأزمة في النقد فقط، بل تكون في موضوعه أيضاً. وحين تشمل الأزمة اللغة الأولى والثانية، فإنها تكون تعبيراً عن أزمة اجتماعية ـ ثقافية عميقة، وتحتاج إلى تحليل يقوم بربط المستويات بعضها ببعض واكتشاف تداخل علاقاتها» (ص 12). وهذا وعد لم يتحقق، لأن المؤلف يتحدث عن «النقد والتاريخ» ويعني بالنقد الفكر النقدي لا النقد الأدبي بالمعنى الاصطلاحي المفهوم. ولذلك يتوقف عند كتاب طه حسين «في الشعر الجاهلي» وكتابه «على هامش السيرة» أو لنقل بالأحرى يشير إليها، لينتهي بذلك إلى أن محاولات الليبراليين ـ الذين يمثلهم طه حسين ـ كانت محاولات هشة لم ترتبط بتحول اجتماعي عميق، ولذلك تراجع طه حسين عن موقفه النقدي من التاريخ،

وعاد إلى التصالح معه في «على هامش السيرة». ثم ينتقل المؤلف إلى مقدمة أدونيس لديوان الشعر العربي، التي تقدم قراءة داخلية للشعر العربي في علاقاته بالهموم الانسانية المعاصرة.

وفي حديثه عن «التاريخ النقدي» يتحدث عن انقطاع المحاولات وعدم استمرارها، «حتى أننا لا نستطيع أن نكتشف خيطاً من التطور الداخلي الذي يصل بين أطراف أحد اتجاهات النقد العربي الحديث» (ص 14-15). ويضرب مثلاً على هذا الانقطاع بالنقد الواقعي. ويفسر الكاتب هذا الانقطاع بأمرين: الأول حالة الابداع العربي الذي «يقدم صورة عن الوعي العربي بتناقضاته المتعددة، عن وعي الحاضر ووعي العلاقة بالتاريخ أو بالرمز التاريخي» (ص 15). أما السبب الثاني فيكمن في التخلف العلمي والتقني، وهو التخلف الذي يفسر للمؤلف «هذا التحول الكامل إلى الترجمة المبتسرة والاستهلاك اللاعقلاني» (ص 15). وهذان السببان يقودان المؤلف مباشرة الى مجال «النقد في المجتمع»، مبرزاً أزمة الديمقراطية في العالم العربي، الأمر الذي يؤدي إلى غياب النقد الاجتماعي، الذي يؤدي بدوره إلى عدم إمكان انتاج المعرفة الاجتماعية.

وبرغم سطحية التحليل وخلط الكاتب بين المفاهيم فقد استطاع ـ ربما بنوع من الحدس ـ ان يضع يده على أبرز جوانب المعضلة، معضلة أزمة النقد والابداع والثقافة والواقع ايضاً، حيث يقول: «ما معنى أن نستعير المناهج ونتكلم عن الاتجاهات النقدية طالما نحن عاجزون عن تعريبها، أي نعجز عن قراءتها في سياق مشكليتنا التاريخية الراهنة. فالتعريب ليس ترجمة للنصوص، بل هو وضع لها في سياق مشكليتنا الثقافية. لذلك تبرز حاجتان: الحاجة إلى ترجمة نصوص الماضي الكلاسيكي العربي، والحاجة إلى تعريب الانجازات العلمية المعاصرة. في الحاجتين نكتشف أن علينا أن نمسَّ الذي جرى التحايل عليه مع عصر «النهضة»: اللغة والدين، وأن ندفع بالنقاش كي يصل إلى معنى الشرعية، ومعنى الدولة، ومعنى التعدد الاجتماعي والطائفي والاقوامي، ومعنى الطبقات الثقافية المتعددة التي تتشكل وحدتنا الثقافية منها» (ص 19).

الديمقراطية ـ في نظر المؤلف ـ هي السبيل الأول للنقاش، والحرية

الحقيقية تسمح بالتعدد الاجتماعي والطائفي والثقافي، حيث يمكن للاتجاهات النقدية أن تنمو وتتواصل، وللابداع أن يعبّر عن وعي متصل متراكم غير مهدد بالانقطاع. ومع الديمقراطية يزدهر النقد العام، أي النقد في المجتمع، فنتحرر من أسر الماضي ومن أسر الغرب معاً، ويمكن لنا في هذه الحالة أن ننتج المعرفة الاجتماعية التي تؤدي إلى التقدم وازدهار الابداع والنقد معاً.

وإذا كنا قد اتفقنا مع المؤلف في كثير من توصيفاته لمظاهر الأزمة في مستوياتها المتعددة فإننا كنا نختلف معه في الحل المطروح، كما كنا نختلف معه في تحليله لأسباب الأزمة. هنا أيضاً نتفق مع المؤلف في مظاهر الأزمة دون تحليل الأسباب ودون الحل المقترح. الديمقراطية لا شك مطلب جماهيري مهم، ولكن تصور أنها المفتاح السحري لكل أزمة هو نوع من التبسيط والاغراق في السذاجة والسطحية. والايمان بذلك إنما يرتد إلى ما أشرنا إليه في البداية من خلل في منهج الكاتب واعتماده على الوثب والربط الميكانيكي المتسرع بين المستويات المختلفة.

وبعد، فالجانب الأعظم من الكتاب ـ كما أشرنا في مطلع المقالة ـ مخصص لدراسات تطبيقية في تحليل أعمال أدبية، يستحيل في هذا العرض والنقد أن نتعرض لها. وعلى ذلك اكتفينا بمناقشة الكتاب في خطوطه المنهجية العامة، ونترك للقاريء أن يكتشف ـ إن شاء ـ مدى اتساق هذه الخطوط المنهجية التي ناقشناها مع الدراسات التطبيقية في الرواية والقصة والشعر. والكتاب في النهاية يناقش أزمة الثقافة ويعكسها ويعبِّر عنها في الوقت نفسه. من هنا كانت أهميته، ومن هنا كانت ضرورة عرضه ومناقشته.

المحتويات

المحور الأول

المشكلات النظرية

المحور الثاني

قراءات تجريبية

المحور الثالث

قراءات على قراءات

إشكاليات القراءة وآليات التأويل

هذه الدراسات يجمعها هم فكري واحد، هـو هم «إشكاليات القراءة» بشكل عام، وقراءة التـراث بشكل خاص. ولأن التراث متعدد متنوع، من حيث المجالات والاتجاهات، فقد تعددت المجـالات التي تتناولهـا هذه الدراسات بين «اللغة» و «النقد» و «البلاغة» و «العلوم الدينية». ولما كان التعدد والتنوع لا ينفى الوحدة في إطارها النظري العام، فقد كانت هذه الدراسات بمثابة «تجارب» جزئية متنوعـة تهدف إلى اكتشـاف الروابط الخفية بين مجالات الفكر التراثي وصولاً إلى وحدته. ولعل من أهم النتائج التي يمكن تلمسها من هذه الدراسات أن «التراث» منظومة فكرية واحدة، تتجلى في أنماط وأنساق جزئية متغايرة في كل مجال معرفي خاص. لم يكن سيبويه - مثلاً - وهو يضع البناء النظري والقوانين الكلية للغة العربية معزولاً عن إنجازات الفقهاء والقراء والمحدثين والمتكلمين. وبالمثل لم يكن عبد القاهر الجرجاني، ومن سبقه ومن تلاه من البلاغيين، يمارسون نشاطهم الفكري في مجال البلاغة خارج إطار علم الكلام وأصول الفقه، ناهيك بعلوم اللغة والنحو. ومن قبيل تحصيل الحاصل اليوم أن نقول أن علوم النقد والبلاغة لم تنعزل لحظة واحدة عن العلوم الدينية من كلام وفقه وتفسير.

المركز الثقافي العربي
ص ب ١١٣/٥١٥٨ بيروت - لبنان
ص. ب 4006 - الدار البيضاء - المغرب